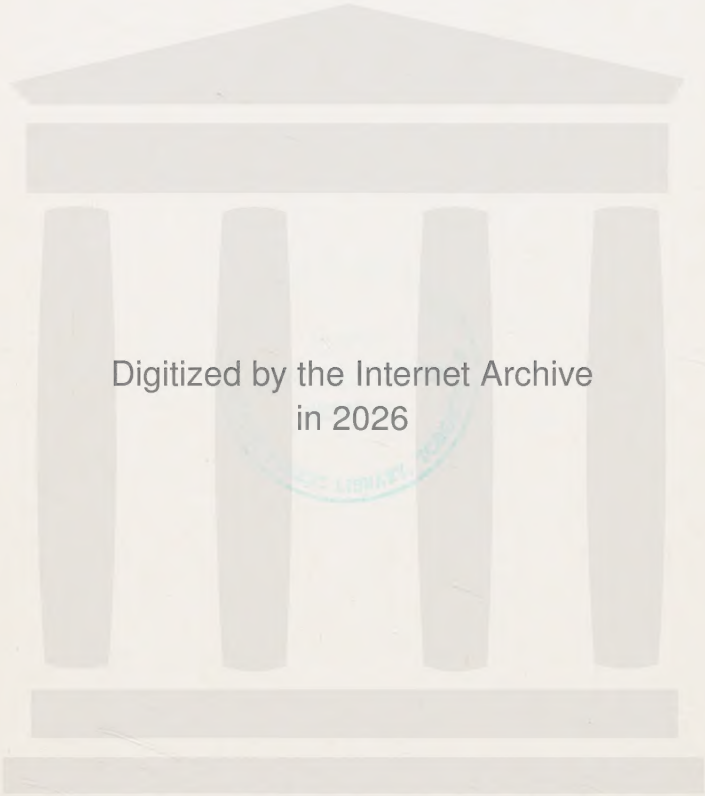
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/proceedingsameri0040amer

TORONTO PUBLIC LIBRARY

PROCEEDINGS

OF THE

AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH

AMERICAN ACADEMY

FOR

JEWISH RESEARCH

PROCEEDINGS

VOL. XL

1972

NEW YORK CITY

1973

© Copyright 1973 by
THE AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH

Library of Congress Catalog Card Number: 30–21001

Sole Distributor
H. KRAUS
16 East 46th Street
New York, N.Y. 10017

PRINTED IN ISRAEL
AT CENTRAL PRESS, JERUSALEM

TABLE OF CONTENTS

PAGE

I. Introductory Statement vii

II. Report for the Year 1972 ix

III. List of Officers and Fellows 1972 xi

IV. Recent Publications of the American Academy for Jewish Research xiv

V. Necrology xix

VI. Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century
Alexander Altmann 1

VII. The Attitude of St. Bernard of Clairvaux toward the Jews
David Berger 89

VIII. Rabbi Elijah Afeda Baghi and the Karaite Community of Jerusalem
Mordecai L. Wilensky 109

IX. The Commentary of Rabbi Abraham Azulai to the Mishnah
Dov Zlotnick 147

Hebrew Section

ציונים ומלואים ל"שאלות" של חיוי הבלכי
משה צוקר 1

INTRODUCTORY STATEMENT

The AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH was organized in the autumn of 1919 and formally established on June 15, 1920. Its purpose is to foster and promote the cause of Jewish learning and research. The ACADEMY endeavors to achieve this end through:

1. The holding of periodical meetings at which learned papers are presented and discussed.
2. The formulation and carrying into effect of scholarly undertakings of a cooperative character.
3. The issuance of publications.
4. The promotion of relations of fellowship and cooperation between scholars and learned organizations in the United States and those in other countries.
5. The furnishing of opinions upon scholarly projects submitted to the ACADEMY.
6. Such other means as may, from time to time, be determined by the ACADEMY.

The ACADEMY was incorporated under the laws of Maryland on December 20, 1929.

The first public meeting was held at The Jewish Theological Seminary of America in New York City on December 27, 1928. Since that time annual meetings of members have been held in the last week of December, as well as special meetings of Fellows throughout the year.

In June 1933 the ACADEMY established a Research Fellowship for a displaced foreign scholar, and since then has maintained other Research Fellowships and has also contributed to the support of Jewish scholars resident abroad.

REPORT OF THE YEAR 1972

The forty-fourth annual meeting of the American Academy for Jewish Research was held on Sunday, December 26, 1971, at The Jewish Theological Seminary of America in two sessions, interrupted by a business meeting and a recess.

At the morning session the following papers were read:

1. Reuven Yaron
   Semitic Elements in Early Rome
2. Symposium on Problems in Midrashic Literature
   a. Judah Goldin
      Reflections on Translation and Midrash
   b. Shmuel Leiter
      Some Rabbinic Terms
   c. Yochanan Muffs
      Love and Joy as Expressed by Volition in Midrashic Literature: A Study in Rabbinic Religion

At the afternoon session the following papers were read:

1. Alexander Altmann
   Eternality of Punishment: A Theological Controversy among the Amsterdam Rabbinate in 1636
2. Herbert Davidson
   Judah Hallevi's Theory of Causality
3. Erich Goldhagen
   The Ethos of Genocide — Some Aspects of the Social Psychology of Nazi Execution Squads in Eastern Europe
4. Mark Pinson
   Balkan Sources for Jewish History in the Modern Period

At the business meeting the Secretary and the Treasurer tendered their reports for the year 1971. Officers and an Executive Committee

to conduct the affairs of the Academy for 1972 were elected at the meeting in accordance with Academy procedure.

On Thursday afternoon, December 23, 1971, the Fellows gathered for their annual meeting. A count of ballots revealed that Professors Lloyd Gartner, Robert Gordis, Jakob J. Petuchowski and Yosef Hayim Yerushalmi were elected Fellows of the Academy. In accordance with a recent change in the by-laws of the American Academy for Jewish Research, Corresponding Fellows of the Academy were elected for the first time. The Academy's first Corresponding Fellows are: Yitzhak Baer, Ben-Zion Dinur, Gershom Scholem, all of Jerusalem. A full list of the Officers and Fellows follows this report.

Among the grants made by the Executive Committee were financial sums in support of the following projects: to Dr. Isaac Barzilay, for the publication of a monograph entitled *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia): His Life, Works and Time*; to Dr. Louis Feldman, for an annotated bibliography on Josephus; to Rabbi Moshe Hershler, for the first volume of his edition of the medieval German *Siddur of Solomon ben Samson*; to Dr. Dov Jarden, for Part II of *The Liturgical Poetry of Rabbi Solomon Ibn Gabirol*; to Rabbi Joseph Kapach, for the publication of Saadia's *Commentary on Sefer Yeṣirah*; and to Dr. Nahum Rakover, for the publication of his book on *The Law of Agency in Jewish Law*.

LIST OF OFFICERS AND FELLOWS 1972

OFFICERS

President — Prof. Salo W. Baron
Columbia University
Vice-President — Prof. H. L. Ginsberg
Jewish Theological Seminary
Treasurer — Prof. Harry M. Orlinsky
Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Secretary — Prof. Zvi Ankori
Columbia University
Recording Secretary — Prof. Arthur Hyman
Yeshiva University

EXECUTIVE COMMITTEE

the Officers and

Prof. Samuel Atlas
Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. Gerson D. Cohen
Jewish Theological Seminary
Prof. Joshua Finkel
Yeshiva University
Prof. Louis Finkelstein
Jewish Theological Seminary
Prof. Judah Goldin
Yale University
Prof. Abraham J. Heschel
Jewish Theological Seminary
Prof. Saul Lieberman
Jewish Theological Seminary
Prof. Ben Zion Netanyahu
Cornell University
Prof. Shalom Spiegel
Jewish Theological Seminary
Prof. Isadore Twersky
Harvard University
Prof. Harry A. Wolfson
Harvard University

COMMITTEE ON PUBLICATIONS

Prof. Zvi Ankori, *Chairman*

Prof. Salo W. Baron
Prof. H. L. Ginsberg
Prof. Shalom Spiegel
Prof. Harry A. Wolfson

LIST OF FELLOWS

Prof. Shraga Abramson, Hebrew University
Prof. Alexander Altmann, Brandeis University
Prof. Zvi Ankori, Columbia University
Prof. Samuel Atlas, Hebrew Union College—Jewish Institute of Religion
Prof. Salo W. Baron, Columbia University
Prof. Isaac Barzilay, Columbia University

Prof. Samuel Belkin, Yeshiva University
Prof. Elias Bickerman, Columbia University
Prof. Gerson D. Cohen, Jewish Theological Seminary
Prof. Chaim Z. Dimitrowsky, Jewish Theological Seminary
Prof. Israel Efros, Israel
Prof. Shlomo Eidelberg, Stern College
Prof. Joshua Finkel, Yeshiva University
Prof. Meyer Feldblum, Yeshiva University
Prof. Louis Finkelstein, Jewish Theological Seminary
Prof. Walter J. Fischel, University of California, Berkeley
Prof. Lloyd Gartner, City University of New York
Prof. Theodor H. Gaster, Barnard College
Prof. H. L. Ginsberg, Jewish Theological Seminary
*Prof. Nelson Glueck, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. S. D. Goitein, Institute of Advanced Study, Princeton University
Prof. Judah Goldin, Yale University
Prof. Robert Gordis, Jewish Theological Seminary, Temple University
Prof. Moshe Greenberg, Hebrew University
Prof. Abraham S. Halkin, Israel
Prof. Abraham J. Heschel, Jewish Theological Seminary
Prof. Arthur Hyman, Yeshiva University
Prof. Max Kadushin, Jewish Theological Seminary
Prof. Guido Kisch, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. W. Leslau, University of California, Los Angeles
Prof. Saul Lieberman, Jewish Theological Seminary
Prof. Jacob R. Marcus, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. Leon Nemoy, Dropsie College
Prof. Ben Zion Netanyahu, Cornell University
Prof. H. M. Orlinsky, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. Moshe Perlmann, University of California, Los Angeles
Prof. Jakob J. Petuchowski, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. Franz Rosenthal, Yale University
Prof. Judah Rosenthal, Israel
Prof. Shalom Spiegel, Jewish Theological Seminary
Prof. Leo Strauss, University of Chicago
Mr. Zosa Szajkowski, YIVO Institute for Jewish Research
Prof. Isadore Twersky, Harvard University
Prof. David Weiss-Halivni, Jewish Theological Seminary
Prof. Eric Werner, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion
Prof. Harry A. Wolfson, Harvard University

* Deceased

Prof. Yosef Hayim Yerushalmi, Harvard University
Prof. Solomon Zeitlin, Dropsie College
Prof. Moshe Zucker, Jewish Theological Seminary

CORRESPONDING FELLOWS

Prof. Yitzhak Baer, The Israel Academy of Sciences and Humanities
Prof. Ben-Zion Dinur, The Israel Academy of Sciences and Humanities
Prof. Gershom Scholem, The Israel Academy of Sciences and Humanities

HONORARY MEMBER

Prof. Julian Morgenstern, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion

RESEARCH FELLOWSHIPS AND GRANTS-IN-AID

J. D. Abramsky, Jerusalem
Dr. Jacob Katzenstein, Jerusalem

RECENT PUBLICATIONS OF THE AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH

PROCEEDINGS*

VOLUME XXXVII—1969, 198 Pages

Robert Chazan, "The Bray Incident of 1192: *Realpolitik* and Folk Slander"; Meyer S. Feldblum, "The Impact of the 'Anonymous Sugyah' on Halakic Concepts"; Mordechai Friedman, "Termination of the Marriage Upon the Wife's Request: A Palestinian Ketubba Stipulation"; Zosa Szajkowski, "Jews and the Elihu Root Mission to Russia — 1917"; Moshe Weinfeld, "Theological Currents in Pentateuchal Literature"; Rivka Horowitz, "תפישת ההיסטוריה היהודית במחשבת פרנץ רוזצוויג"; Noga Hareuveni, "טבע הארץ בטקסי מקדש וחג"; Dan Pagis, "על מושג המקוריות בשירה העברית מתקופת ספרד"; Yehuda Felix, "דימויים מעולם החי והצומח בתהלים צ"ב."

VOLUME XXXVIII–XXXIX—1970–1971, 325 Pages

Zvi Ankori, "The Living and the Dead: The Story of Hebrew Inscriptions in Crete (Part I: The Lost Record)"; Robert Chazan, "1007–1012: Initial Crisis for Northern European Jewry"; Walter J. Fischel, "Bombay in Jewish History in the Light of New Documents from the Indian Archives"; Leon Nemoy, "The Epistle of Sahl ben Maṣliaḥ"; Zosa Szajkowski, "Paul Nathan, Lucien Wolf and the Versailles Treaty"; Haym Soloveitchik, "Pawnbroking: A Study in *Ribbit* and of the Halakah in Exile"; Emanuel Etkes, "שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולוז'ין כתגובת החברה ה'מתנגדית' לחסידות"; Moshe Beer, "כבוד ובקורת (על יחסיהם של חז"ל לראשי הגולה ולנשיאים)."

---

* For the Tables of Contents of previous Proceedings, see Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XXXVII (1969), pp. xiii–xx.

THE ALEXANDER KOHUT MEMORIAL FOUNDATION SERIES

CONCORDANCE OF THE MISHNEH TORAH OF RABBI MOSHE BEN MAIMON
Volume II by DAVID ASSAF
Haifa, 1968, 306 pages (In Hebrew)

THE ADAM NOAH BRAUN MEMORIAL VOLUME
Essays in Jewish Studies
Edited by S. Y. COHEN, HAYIM LIFSHITZ, ZVI KAPLAN
Jerusalem, 1969, 498 pages (In Hebrew)

R. ABRAHAM B. ISAAC HA-LEVI TAMAKH
Commentary on the Song of Songs
by LEON A. FELDMAN
Assen, 1970, 253 pages

MEMORIAL VOLUME FOR THE JEWS OF CLUJ-KOLOZSVÁR
Edited by MOSHE CARMILLY-WEINBERGER
New York, 1970, 313 + 155 pages (In Hungarian, English and Hebrew)

JEWISH FOLKWAYS IN GERMANIC LANDS (1648–1806)
by HERMAN POLLACK
Cambridge, Mass., 1971, 410 pages

JEW AND ITALIAN
Historic Group Relations and the New Immigration (1881–1924)
by DR. RUDOLF GLANZ
New York, 1971, 232 pages

A JEWISH PRINCEDOM IN FEUDAL FRANCE, 768–900
by ARTHUR J. ZUCKERMAN
New York, 1972, 490 pages

השליחות וההרשאה במשפט העברי
מאת נחום רקובר
ירושלים, תשל"ב
448 pages

Our attention was turned to a serious omission in our earlier Proceedings (Vol. XXXVI, 1968, p. x; & Vol. XXXVIII–XXXIX, 1970–71, p. xvii) with reference to the Kohut Foundation. In the latter announcement of recent

publications a regrettable misprint occurred: the name was misspelled Kohus instead of Kohut. The full name of that fund is Alexander Kohut Memorial Foundation; also the grant to Rudolf Glanz's *Jew and Italian* was made from its funds, rather than those of the Louis M. and Minna Epstein Fund. We are, of course, very grateful to the Trustees of the Alexander Kohut Memorial Foundation for transferring its assets to the Academy in 1968 which enabled it to increase the number of its publication grants to deserving authors. We are also happy thus to help perpetuate the blessed memory of the outstanding savant, Alexander Kohut and of his son, George Alexander Kohut, scholar, philanthropist and founder of the Foundation.

PUBLISHED WITH ASSISTANCE FROM
THE LOUIS M. AND MINNA EPSTEIN FUND*

DAS BUCH JONA
Im Lichte Der Biblischen Erzählkunst
by GABRIEL H. COHN
Assen, 1969, 116 pages

SHLOMO YEHUDAH RAPOPORT (SHIR)
AND HIS CONTEMPORARIES
by ISAAC BARZILAY
Tel Aviv, 1969, 214 pages

שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול
מאת דב ירדן
חלק ראשון
ירושלים, תשל״א
318 pages

---

* For previous publications, see Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. XXXVII (1969), pp. xxvi–xxvii.

NECROLOGY

NELSON GLUECK

(1900–1971)

Two cities clamored for the affection of Nelson Glueck and to both he gave in generous measure. Born in Cincinnati, Ohio, on June 4, 1900, he went through the local public schools and the University of Cincinnati, then likewise the Hebrew Union College where, in 1923, he was ordained. He did postgraduate work in Germany and received a Ph.D. degree in Jena in 1927, with a much quoted dissertation on the word *Ḥesed in the Bible*, published in the original German in 1927 and in an English translation in 1967. Then, before returning to Cincinnati to take a position on the faculty of his college, he spent a significant year at the American School of Oriental Research in Jerusalem. So powerful was the influence of that exposure to the air and the soil of Palestine that he was drawn to it throughout the remaining years of his life.

He did respond to the call of the president, Julian Morgenstern, in 1928 and joined the Cincinnati faculty. By 1936 he had attained the rank and title of Professor of Bible and Biblical Archaeology, and in 1947 he succeeded Morgenstern as President of the Hebrew Union College; in 1950 he succeeded Stephen S. Wise also, as President of the Jewish Institute of Religion in New York City. From then until his death on February 12, 1971, he distinguished the position of President of the merged College-Institute. He made his home in Cincinnati, and the institution thrived and expanded under his care. During his administration, the following features were added: the American Jewish Archives in 1947 and the American Jewish Periodical Center in 1957, both on the Cincinnati campus; the branch of the College-Institute in Los Angeles in 1954; and the Hebrew Union College Biblical and Archaeological School in Jerusalem in 1963. Until he assumed the presidency he taught

courses in Bible in the Cincinnati school, subsequently biblical archaeology. Cincinnati knew him as teacher, scholar and founder.

Both before and after he became President he divided his time between Cincinnati and Jerusalem. He commenced his far-reaching explorations in Palestine already in 1932. Periodically from 1932 to 1947 he served as Director of the American School of Oriental Research in Jerusalem. He was an agent of the Office of Strategic Services in Transjordan from 1942 to 1947. His *Explorations in Eastern Palestine* began to appear in 1933, opening whole new vistas on the movement of peoples in the Transjordan area in antiquity. Landmarks in his archaeological odyssey were King Solomon's port city Ezion-Geber and his copper mines; the unexpectedly numerous settlements in the Negev; Khirbet Tannur and the civilization of the Nabataeans; the systematic excavation of Tell Gezer.

Aside from the multivolumed *Explorations* (in Volumes XIV, XV, XVIII–XIX, XXV–XXVIII, 1933–1951, of the *Annual of the American Schools of Oriental Research*) his major works are *The Other Side of the Jordan* (1940, revised 1970), *The River Jordan* (1946, revised 1968), *Rivers in the Desert: A History of the Negev* (1959, revised 1968), *Deities and Dolphins: The Story of the Nabataeans* (1965). These record his movements about the land and his scientific analysis of surface finds and excavated evidence.

A chronicle of his explorations does not tell the full story, nor does the imposing statistical account of the ancient sites which he identified. A scientist he was, yet a fragment of a wall or a potsherd could evoke an emotional as well as an intellectual response. He had a love affair with the Land (the "heartland"); he uncovered not the history but the drama of a People.

The Bible served him as a guidebook in his explorations, and his explorations shed light on the Bible. Not that he believed archaeology could or even should lend support to the supreme spiritual values and ethical norms which are native to the Bible. These have their own manifest validity. The spade only illumines the law and the lore.

Nelson Glueck approached his scholarly endeavors with rigidly scientific method plus a sense of awe and mystery. His students and associates knew him as a religious man.

Sheldon H. Blank H. L. Ginsberg

ETERNALITY OF PUNISHMENT: A THEOLOGICAL CONTROVERSY WITHIN THE AMSTERDAM RABBINATE IN THE THIRTIES OF THE SEVENTEENTH CENTURY*

By Alexander Altmann

Isaac Aboab de Fonseca (1605–1693), the distinguished Haham of Amsterdam Jewry,[1] has long been known to be the author of an unpublished treatise *Nishmat Ḥayyim* dealing with reward and punishment in the hereafter.[2] There is nothing extraordinary in the fact that Aboab's literary activity included a work of this kind. His colleague Menasseh ben Israel published a work of the same title, which became rather famous, in 1651, having brought out, in 1636, his tripartite treatise on the Resurrection of the Dead in both Latin and Spanish.[3] Saul Levi Morteira, Senior Haham in the Amsterdam Rabbinate,[4] wrote a tract on Immortality,[5] and

* The English section of this paper was read at the Annual Meeting of the American Academy for Jewish Research in New York on December 26, 1971.

[1] See D. Henriques de Castro, *Keur van Grafsteenen op de Nederl.-Portug.-Israël. Begraafsplaats te Ouderkerk aan den Amstel*, I (Leiden, 1883), pp. 69–76; Cecil Roth, art. "Isaac Aboab de Fonseca," *Encyclopaedia Judaica* (1971), 2, pp. 95–96.

[2] See de Castro, *op. cit.*, p. 73, No. g; M. Kayserling, *Biblioteca Española-Portugueza-Judaica* (Strasbourg, 1890), p. 5. The work is not listed in Johann Christoph Wolf's article on "R. Isaacus Aboab, junior" in *Bibliotheca Hebraea*, III (1727), pp. 537–539.

[3] Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel* (Philadelphia, 1945), pp. 93 f., 97–99, *et passim*.

[4] On Saul Levi Morteira (Morteyra; Mortera; Mortara; ca. 1596–1660) see Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel*, p. 24 ff., *et passim*; Kayserling, *Biblioteca*, p. 74 f.; Shelomo Simonsohn (ed.), *Rabbi Yehuda Arye Mi-Modena, She'elot U-Teshubhot Ziḳney Yehuda* (Jerusalem, 5716/1956), Introduction, p. 47 f.; Text, p. 75 f.

[5] It is part of his *Obras originaes* which are extant in manuscripts (420 pp.) at the Library of the "Portugees Israëlietisch Seminarium Ets Haim" in Amsterdam. See Carl Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa* (Amsterdam, 1922), p. 247.

another colleague, Moses Raphael d'Aguilar, likewise produced, in manuscript, a *Tratado da immortalidade*.[6] With Carl Gebhardt,[7] one may assume that the said works were meant to combat Uriel da Costa's denial of immortality and resurrection, following up Samuel da Silva's refutation of da Costa in his *Tratado da Immortalidade* (1623).[8] In 1633 da Costa had been placed under *ḥerem* for the second time and the fresh publicity thereby given to the apostate's views during the last phase of his life — his suicide occurred in 1640 — may have aroused a sense of obligation on the rabbis' part to fortify the community's belief in the traditional tenets of immortality and resurrection.

Isaac Aboab's *Nishmat Ḥayyim*, though composed, as we shall see, in that very period, is the document of a controversy which had caused a rift within the Amsterdam rabbinate itself. Those primarily involved in the dispute were Aboab and Morteira; but far from being a purely theological issue, the question at stake had created a great deal of ferment in the community. As our analysis will show, the conflict embraced two distinct, though closely related, levels, one theological and the other pragmatic, and the arguments advanced on the pragmatic level were clearly inspired by Marrano sentiment. The position taken by Aboab and the faction led by him reflected a basic concern to assert the inalienable Jewishness of all Marranos. Aboab himself was a former Marrano, born a Catholic in Castro d'Aire, Portugal. After a short stay in Saint-Jean de Luz in the southwest of France, his parents had brought him, at the age of seven, to Amsterdam, where he had studied with Haham Isaac ʿUzi'el of Fez and had become Haham of the congregation Beth Israel at the age of twenty-one.

6 Gebhardt, *loc. cit.*

7 Gebhardt, *op. cit.*, p. XXXII.

8 Gebhardt, *op. cit.*, pp. XXIX; 35–64 (65–101). Harry A. Wolfson has made it plausible that Spinoza too meant to oppose Uriel da Costa when he affirmed the immortality of the soul. See his *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, Mass., 1934; New York, 1969), II, p. 323 ff.; 350; and *Religious Philosophy, A Group of Essays* (Cambridge, Mass., 1961; New York, 1965), p. 268.

Another Marrano, Abraham Herrera, a disciple of Israel Sarug, had tutored him in Kabbala.[9] The mystical theology which he had adopted supplied the intellectual armor — and the stamina — with which he defended his viewpoint. Saul Levi Morteira, on the other hand, was of Ashkenazi descent.[10] Born in Venice about the year 1596, he seems to have studied with Leone da Modena who, in a responsum,[11] referred to him as "one dear like a son" (*kebhen yaḳir li*). The fact that Morteira's name does not appear on da Modena's list of disciples "reared and brought up" by him[12] can be explained by his departure from Venice in 1616 at the age of twenty before he had matured as a scholar. In contrast to Aboab, the ardent devotee of Kabbala, Morteira seems to have caught his teacher's distrust of the mystical tradition. A Talmudist of no mean quality, he showed also some inclination toward Hebrew philosophical literature.[13] It could have been no matter of surprise to the Amsterdam community to find Aboab and Morteira on opposite sides of the fence in the conflict which

[9] For the biographical data see note 1 and the literature listed in Roth's article. On Aboab's relationship to Herrera see the text of *Nishmat Ḥayyim* (#6, lines 23–25; #7, lines 49–53) published below and note 37 (p. 85).

[10] Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, p. 1000 f. quotes from Daniel Levi (Miguel) de Barrios' *Arbol de la Vida* (Amsterdam, 1689) a reference to Morteira's German origin: "Fille Saul Levi Mortera/de Alemania natural..."

[11] *Ziḳney Yehuda* (see note 4), Nr. 54, p. 76.

[12] See Yehuda (Ludwig) Blau (ed.), *Kitebhey Ha-Rabh Yehuda Arye Mi-Modena* (Budapest, 5666/1905), pp. 169–170.

[13] His philosophical bent is manifested in his *Gibhe'at Sha'ul* (Amsterdam, 1645; Warsaw, 1912), a collection of homilies, and in the Letter (Text A) printed below, where he refers to Maimonides as "the leading spokesman" (*rosh ha-medabberim*; line 48) and quotes Isaac 'Arāma (lines 99–103), Joseph Albo (103–106), and Isaac Abrabanel's *Naḥalat Abhot* and *Rosh Amanā* (111–123). Like Abrabanel, he restricts transmigration of souls to a maximum of three times (Text A, 93–97; *Gibhe'at Sha'ul*, No. 48, pp. 297 and 299 in the Warsaw edition). Leone da Modena attacked the doctrine of *gilgul* altogether in a tract *Ben David* written during the winter of 1635–36, precisely at the time of the Amsterdam controversy, at the request of a certain David Finzi in Egypt, who had lost a young son. See Abraham Geiger, *Leon da Modena* (Breslau, 1856), p. 12.

erupted. Their radical difference in background and outlook must have been apparent for some time.

The controversy is documented in three texts which are presented here for the first time, Aboab's treatise *Nishmat Ḥayyim* being one of them. All three texts are extant in Hebrew MS. 5 of The John Rylands Library, Manchester, which contains the book plate of the Duke of Sussex and was sold as Lot 398 in the Sale of his Library, 3rd August 1844, when it was bought by Payne.[14] Two of them are described in Thomas Joseph Pettigrew's *Bibliotheca Sussexiana*, Volume I, Part I (London, 1827), p. XXXII: הצעה אשר בשם ישראל יכנה אע״פ שעבר כל עבירות החמורות שבעולם לא יענש בעונש נצחי

32. A Dissertation proving the doctrine of Eternal Punishment, by Rabbi Shamanyah the son of Moshe de Medina, and Azaryah the son of Ephraim Peguh of Venice, in a letter addressed to Rabbi Yetzchak Abuhab, in contradiction to the doctrine then held forth. Ms. in chart. Saec. XVII. Octavo. Six leaves... Bound up with this Ms. ...
33. Abuhab (Y) The book Nishmat Chajim on the question of Eternal Punishment. Ms. in chart. scrip. 5408 (1648). Octavo. Twenty-three leaves.... This treatise is against the doctrine of Eternal Punishment.

Pettigrew did not notice that No. 32 contains two items, viz. a dissertation (*haṣaʿā*) and the letter mentioned. After the dissertation two folios are left blank. There are similar blank folios elsewhere in the MS. at the ends of individual pieces.[15] Ben Jacob's *Oṣar Ha-Sefarim* (p. 283, No. 232) copied Pettigrew's entry about No. 32, and Leopold Löwenstein's valuable essay on the Aboab

[14] Information supplied by Miss G. Matheson, Assistant Keeper, Department of Manuscripts, The John Rylands Library, Manchester, and communicated to me by Dr. F. Taylor, Librarian. I wish to express my sincere thanks to Dr. Taylor and his predecessor, Mr. Ronald Hall, M.A. for their kindness in providing me with photostats of the texts concerned and for granting me permission, on behalf of the Governors, to publish them.

[15] Miss Matheson suggested that these may correspond to the ends of quires. It need not be assumed, therefore, that there is a hiatus after Text A and that any document is missing.

Family, though making distinct reference only to Nr. 33, mentioned also the controversy and the support given to Morteira by the two Venetian rabbis.[16] Strangely enough, he failed to mention No. 32 from which his information derived. Probably he himself had no access to Pettigrew's catalog and received his information at second hand from someone who did not bother to be accurate. Otherwise, Löwenstein would not have stated that Aboab upheld, while Morteira denied, eternal punishment. The true position is the exact reverse and was correctly reported by Pettigrew. On the other hand, Löwenstein's informant deserves credit for having supplied an important piece of information which he could not have culled from Pettigrew: He discovered that the copyist's preamble to the Venetian rabbis' letter contains, in cryptic form, a reference to Morteira as Aboab's opponent in the controversy. It speaks of him as הגאון שׁלם, the superlinear dots indicating that the three letters form an acrostic to be read: שאול לוי מורטירה. Pettigrew had obviously been at a loss to identify the reference to Morteira, the only one found in the entire source material at our disposal. Thanks to this item of information, Löwenstein was able to state that the dispute was one between Aboab and Morteira. Nothing beyond this bare report has ever been published about the conflict.[17]

[16] See Leopold Löwenstein, "Die Familie Aboab," *MGWJ*, 48, N.F. 12 (1904), pp. 668–673; particularly 671 f. and note 3 on p. 672.

[17] In 1919, the Reverend Dr. Abraham Cohen, Birmingham, England, who during his previous stay in Manchester had studied the three texts at the Rylands Library, inquired in a letter to the then Librarian whether the Trustees would commission him to prepare an edition. The answer seems to have been in the negative since the project did not materialize. The letter, which is dated March 31, 1919 and a copy of which has been kindly put at my disposal by Dr. Taylor, described Aboab's *Sefer Nishmat Ḥayyim* as "not only unique" but also as "an unknown work of this author, none of the bibliographers making mention of it." While these observations were incorrect, the character of the treatise is aptly described: "The work is Kabbalistic in spirit and abounds in quotations from the Talmud, Maimonides, Naḥmanides, the Zohar and little known medieval Kabbalists. But Aboab has the annoying habit of citing his authorities by name without giving the quotation, or giving only the opening words followed by 'etc.' On my visits to London I spent much

The documents testifying to the controversy are, therefore, the following texts, which are published below (pp. 41–88) in an annotated edition:

Text A (Ryl. Hebrew MS. 5, fols. 1*r*–4*v*), a Letter — Pettigrew's "dissertation" — addressed to an unspecified rabbinic court, which gives a dramatic account of events at the early stage of the dispute and makes a strong plea for support of the traditional doctrine of eternal punishment for certain grave offences. It cites an impressive array of authorities who upheld this doctrine in the past, and it implores the Beth Din to declare the contrary view an outright heresy (*kefirā*). The document is undated and unsigned. The missing information can be easily inferred, however, from Text B, which leaves no doubt that Text A was written prior to January, 1636; that Haham Saul Levi Morteira was its author; and that his plea was directed to the Beth Din of Venice.

Text B (Ryl. Hebrew MS. 5, fols. 5*r*–6*r*), a Letter written in Venice during the week of Parashat Shemot in the year 5396, which corresponds to one of the first few weeks in 1636. It is signed by two well-known Venetian rabbis, viz. Shema'ya ben Moshe di Medina, grandson of the famous Samuel di Medina (MahaRaSHDaM),[18] and 'Azarya ben Ephraim Figo, author of the homiletical work *Binā La-'Ittim*.[19] The Letter sought to per-

time at the British Museum tracing and completing these references; and I am now ready for the work of editing." Regrettably, it was a case of love's labor's lost.

[18] A native of Salonica, Shema'ya di Medina was one of the rabbis of Venice, whose name appears under many decisions of the *yeshibha kelalit*. He wrote a commentary on *Proverbs* (unpublished) and edited his grandfather's sermons (*Sefer Ben Shemu'el*) with an introduction of his own, which contains many autobiographical references. See Mordecai Samuel Ghirondi and Hanan'el Neppi, *Toledot Gedoley Yisra'el U-Ge'oney Italia — Zekher Ṣaddiḳ Li-Bherakha* (Trieste, 1853), pp. 352, 323, 358; Shelomo Simonsohn, *op. cit.*, p. 48 (Introduction).

[19] 'Azarya Figo (Pigo; Pichio), born in 1589, was a disciple of Leone da Modena's (1571–1648), whose list of favorite students he heads (see Blau, *op. cit.*, p. 168). A responsum addressed to him by his teacher vividly illustrates their happy relationship (see Blau, *loc. cit.*, No. 87, pp. 85–87). Figo published a commentary to the *Sefer Ha-Terumot* of Samuel ben Isaac Ha-

suade Aboab to make a public declaration renouncing his view. It contains important information on the course of the conflict beyond the stage reflected in Morteira's Letter. The fact that this document bears a date enables us to place the outbreak of the controversy in the year 1635, if not somewhat earlier. The copyist's preamble reveals Morteira's role as Aboab's opponent, as has already been noted. Incidentally, the preamble also offers a clue to the year in which Texts A and B (which are by the same hand) were copied. For the scribe refers to Shema'ya di Medina as one still alive (נר״ו) and to 'Azarya Figo as one already deceased (נ״ע). Since Figo is known to have died on Adar 4th in 1647, and since di Medina is known to have died on Siwan 13th in 1648, the copyist must have written these texts between the spring of 1647 and the summer of 1648.[20]

Text C, Aboab's elaborate treatise *Nishmat Ḥayyim*, is extant in three copies (C^1; C^2; C^3), which enables us to present a critical edition of it. C^1 is Ryl. Hebrew MS. 5, fols. 9*r*–31*v*. C^2 and C^3 are extant in the Library of the "Portugees Israëlietisch Seminarium Ets Haim," Amsterdam, bearing the shelf marks MS. 47 C 25 and MS. 47 C 3 respectively.[21] The title page of C^1 indicates that the *Sefer Nishmat Ḥayyim* was composed (*ḥibbero*) in Amsterdam in the year 5408 (1648) and copied (*nikhtabh*) by Isaac (ben Moshe Rafa'el) de Cordova. The same date of composition is given on the title page of C^2, which was likewise copied by Isaac de Cordova, as is attested by the colophon at the end of five more pieces

Sardi under the title *Gidduley Terumā* (Venice, 1643). His *Binā La-'Ittim* followed in 1648. See Abba Apfelbaum, *Rabbi 'Azarya Figo* (Drohobitsch, 5667/1907); Israel Bettan, "The Sermons of Azariah Figo," *HUCA*, VII (1930), pp. 457–495; Simonsohn, *op. cit.*, p. 56 (Introduction).

[20] For the date of Figo's death see Blau, *op. cit.*, p. 85; the date of Shema'ya di Medina is given as Siwan 13th (June 3rd), 1648 by Steinschneider, *Cat. Bodl.*, No. 7117, p. 2516 f.

[21] I am greatly obliged to Miss Erla Broekema, Librarian of the Seminary Ets Haim in Amsterdam, for informing me of the existence of the additional two MSS. of Aboab's treatise and for putting microfilms at my disposal.

in the same hand. C^3 bears the title *Maḥberet Nishmat Ḥayyim*. It was copied by David Franco Mendes in 1732.[22]

C^1 excels in beauty of workmanship. The title page is superbly illuminated. It shows a crown decorated with flowers and borne aloft by cherubs, and four biblical scenes (two on each side). They depict, over captions citing Scriptural verses,[23] the following events: David dancing before the ark; Samuel annointing David; Elijah bringing down fire from heaven upon the altar; and Solomon's judgment. A crown is hovering above each scene. The four crowns are inscribed as those of Tora, royalty, priesthood and *shem tobh*. The first word on the first page of the text is set within a garland, above which cherubs hold a crown with the inscription: *ʿAteret tif'eret temagenkha* (Prov. 4:9).

C^2, though less ornamental, is written with equal skill. The title page shows beneath the vocalized (!) tetragrammaton, which is placed in an aureole on top, two cherubs floating and playing trumpets, with sheets of music in front of them, and down below King David playing the harp in a kneeling posture. He is flanked by two female figures standing on a platform in front of pillars under an arched roof with yet another cherub looking down. The title in the center forms a curtain held by the female figures. The title page of C^3 has a more elaborate wording than the other two MSS. It is decorated with an all-encompassing garland, and the initial sentence on page 1 is set within an oval mirror surrounded by flowers.

The fact that according to C^1 and C^2 the treatise was composed in the year 1648 is rather puzzling. Aboab could not have composed it in Amsterdam in that year because he left Holland for Brazil in 1642 and did not return until 1654. He had accepted an invitation to become the rabbi of the prosperous Jewish community of Recife, Brazil, which was under Dutch rule at the time, and

[22] Information supplied by Miss Broekema (July 15 and October 24, 1971). A manuscript of *Nishmat Ḥayyim* written by David Franco Mendes is mentioned by J. S. Da Silva, *Iets over den Amsterdamschen Opperabbijn Isaäc Aboab* (Amsterdam, 1913), p. 12.

[23] Viz. 2 Sam. 6:14; 1 Sam. 16:12; 1 Kings 18:37; 1 Kings 3:28.

had thus become the first American rabbi. When Portuguese rebel bands started a war of liberation in 1645, he remained with his flock and endured the terrible hardships of the siege of Recife in 1646. While many Calvinist preachers returned to Holland, he did not leave until after the final conquest of the city by the Portuguese troops in 1654, when all Jews were forced to emigrate. His epic poem *Zekher ʿasiti le-nifleʾot El* is considered by the historians an important document of the events of that time.[24] The terrors through which he and his congregants had passed are also referred to in the preface to his Hebrew version of Herrera's *Puerta del Cielo* (*Shaʿar ha-Shamayim*, Amsterdam, 1655). There he rendered thanks to God who had brought him out of the *kur ha-brazil* (the Brazilian furnace).[25] As recorded in the minute book of the United Congregation Talmud Torah in Amsterdam on Elul 29th, 5414/ September 1654,[26] Aboab was reinstated as Haham, a capacity in which he served until his death at the age of eighty-nine in 1693.[27] Since there is incontestible evidence that he stayed in Brazil from 1642 until 1654, the title page of C[1] has to be understood in the following sense: *Sefer Nishmat Ḥayyim* composed by Rabbi Isaac Aboab in Amsterdam (i.e. while still in Amsterdam). The indication of the year 5408 (1648) in the next line refers to the year in which de Cordova copied the text. As we have noted above, Texts A and B were copied about the same time. It is not clear what prompted

[24] See M. Kayserling, "Isaac Aboab, the First Jewish Author in America," *Publications of the American Jewish Historical Society*, No. 5 (1897), pp. 125–136; Idem, *Rabbi Yiṣḥaḳ Aboab Ha-Shelishi*, in: *Ha-Goren* (ed. S. A. Horodetzki), III (1902), pp. 155–174; Arnold Wiznitzer, *Jews in Colonial Brazil* (New York, 1960), index *s. v.* Fonseca; Hermann Wätjen, *Das holländische Kolonialreich in Brasilien* (Haag-Gotha, 1921), p. 237; C. R. Boxer, *The Dutch in Brazil 1624–1654* (Oxford, 1957), pp. 181, 274.

[25] A pun on the Biblical phrase describing the slavery in Egypt (Dt. 4:20; 1 Kings 8:51; Jer. 11:4). See the Warsaw, 1864 (Israel reprint 1969) edition of *Shaʿar Ha-Shamayim*, p. 23.

[26] See Wiznitzer, *op. cit.*, p. 170.

[27] He died on Adar II 27th, 5453/April 4th, 1693 (see De Castro, *op. cit.*, 68). Morteira died on Shebhaṭ 25th, 5420/February 9th, 1660.

the copying of the documents of the controversy just then, at a time when Aboab was no longer in Holland.

Since the year 1642, in which Aboab left Amsterdam for Brazil, represents the *terminus ad quem* for the composition of the treatise, we still have to settle the question when precisely the work originated. In our view this must have happened as early as 1636 or thereabouts. Evidence to this effect is provided by such internal criteria as a degree of emotional involvement that testifies to a desire to score points in an ongoing debate; the explicit references to arguments brought forward by Morteira; and, more especially, Aboab's angry rebuttal of the charge that, compared with his opponent, he was a mere youngster.[28] This charge makes sense only on the assumption that it was put forward and answered at a time when Aboab was still comparatively young, which was the case in 1635–36. He was then just thirty years of age and Morteira forty. A few years later the difference in age would have been considered quite irrelevant, and the rather brash manner of Aboab's retort[29] would have been no longer excusable on grounds of youthful impetuosity. Hence we may take it for granted that all three documents of the controversy belong to the same period, i.e. 1635–36.

The course of events which emerges from the documents at our disposal was as follows. As Morteira's Letter (Text A) described the controversy at its initial stage, a new-fangled doctrine had taken hold of many young people in the Amsterdam community. It assured every Jew, no matter how grave his sins, of a share of bliss in the world-to-come. The Mishnaic phrase "All Israelites

[28] Strongly emotional passages: #1, lines 12–15; #3, 99; #6, 4–11; #7, 5–6; 48; 68–69. References to arguments used: #1, 21–22 (Maimonides); 49–51 (Albo); #8, 6–15 (Marranos); 18–20 (Kabbalistic sources). Rebuttal of charge: #7, 7–19.

[29] #7, 7–19. Although it was not uncommon in rabbinic circles of the 16th and 17th centuries to refer to men of 35 or 40 years of age, even when married, as *baḥurim*, as Me'ir Benayahu, *Sefer Toledot Ha-'Ari* (Jerusalem 1967), p. 176, note 2 has shown by a wealth of material, Aboab personally does not seem to have taken kindly to the description of him as a *ṣa'ir*.

have a portion in *'olam ha-ba'*" (Sanh. 11:1) was being bandied about as a slogan in complete disregard of the qualifications which had been applied to it in the Mishna itself and in the classical rabbinic sources. In the words of the thesis (*haṣa'ā*) which it was Morteira's avowed purpose to refute: "Whosoever is called by the name Israelite will not suffer eternal punishment, even though he may have committed the gravest possible sins."[30] It was the Kabbalists, Morteira pointed out, who were responsible for the spreading of this false doctrine of salvation for all Jews.[31] He more specifically characterized those propounding the new theology as "*maskilim* who claimed to be proficient in the science of Kabbala,"[32] and he called the new heresy "a rock of offense and stone of stumbling[33] dressed up as Kabbala."[34] To him the classical rabbinic sources were the only "trustworthy Kabbala."[35] The clash between him and the partisans of unconditional salvation of all Jewish souls is portrayed in the following account of a painful experience:[36] In the course of a sermon[37] he had quoted the passage in *Rosh Ha-Shanā* 17a which affirms the eternality of punishment in hell for such grave offenders as *minim*, informers, *apiḳoros-rosim*, etc. He had added a host of other quotations supporting this doctrine. The result was an outburst of indignation. Among the congregants "were some of those young men who were deficient (*bilti shelemim*) in this belief, and their party lodged such vigorous complaint against me that in my anguish I was compelled to admit as controversial a perfect doctrine of our faith which we received

30 Text A, lines 1–2.

31 Lines 14–15.

32 Ibid.

33 Cf. Isa. 8:14.

34 Lines 201–202.

35 Line 16.

36 Lines 16–26.

37 The sermon in question could not have been the one published in his *Gibhe'at Sha'ul* (No. 48, *parashat wa-yelekh*, Warsaw, 1912, p. 295 ff.). Although the latter affirms eternal punishment in hell for certain transgressions, it is philosophically structured, not primarily surveying the Talmudic material as did the sermon spoken of in our text.

from our Fathers, the Prophets, the *Tanna'im* and the *Amora'im*, and which, permitting no doubt, was upheld by the more recent authorities." The rebels, on their part, had argued that a belief pronounced as normative (*halakhā*) must have been a subject of controversy. Another argument of theirs ran as follows:[38] "By believing in the eternality of sin and punishment we support the religion of the Christians who say that Adam's sin was eternal and that, on this account, only God, who is eternal, could make atonement for it by his incarnation and death." The fear of lending support to the Christian dogma was so pronounced on the part of the young radicals that, in Morteira's words, "they demanded of the communal leaders (*parnassey ha-wa'ad*) an injunction forbidding me to give further utterance to the truth that the wicked who commit grave sins and die without repentance do incur eternal punishment."[39] It was with the object of impressing the community leaders with the seriousness of their demand that the representatives of the group formulated and signed the "thesis" quoted above (p. 11). Morteira's report continues:[40] "Since they realized that they would hardly find authoritative support for this doctrine, they formulated the following additional question: Is it heresy (*kefirā*) to believe that the wicked who committed grave sins are not subject to eternal punishment?" They were hopeful, Morteira explained, that a refusal to believe in eternal punishment would not be condemned as heresy, and were determined, he assumed, to adhere to their position so long as it was not branded as outright heretical. As Text B reveals, it was the Beth Din of Venice whose verdict was to settle the issue, and Morteira's account of the situation was intended to elicit an unequivocal condemnation of the anti-eternalist doctrine.

It will have been noted that Isaac Aboab's name is not mentioned in Morteira's Letter to the Venice authorities. The villains of the piece are the radical students referred to by him as "immature disciples" (*talmidim she-lo' shimeshu kol ẓorekam*). To il-

38 Text A, lines 202–204.

39 Lines 204–206.

40 Lines 207–210.

lustrate their immaturity and the excesses of which they were capable Morteira cites the case of one who publicly declared that he wished his soul were the soul of Jeroboam son of Nebhat which had been said to be sure of a portion in the world-to-come.[41] Aboab was not altogether free from blame for statements of this kind since the young man in question may have heard him say that according to a kabbalistic view the soul of Jeroboam was to be reincarnated in Mashiaḥ ben Yosef. Aboab's *Nishmat Ḥayyim* quotes this opinion approvingly.[42] It was, therefore, pardonable if his enthusiastic disciple entertained messianic aspirations. The master was obviously unable to curb the zeal of his students but he himself seems to have kept in the background, at least at the initial stage of the conflict. Otherwise the two Venetian rabbis could not have expressed even feigned surprise when, somewhat later, he publicly championed the cause of the anti-eternalists.[43] As their Letter indicates, the rift caused by the controversy made it imperative to the community leaders to submit the case to the Venice Beth Din. Both parties entered their respective pleas supported by elaborate arguments.[44] Text A undoubtedly represents the plea submitted by Morteira. We do not possess the plea of the other party, unless we consider Aboab's *Nishmat Ḥayyim* to be it. This is most unlikely, however, for the following reasons. First, it neither addresses itself to any Beth Din nor does it ask for a verdict. It constitutes a *pesaḳ*, not a *she'elā* or a plea. Second, its length is that of a full-fledged polemical treatise. Third, it is so replete with personal references to himself — mentioning as it does his youthful age, his teacher Herrera, his attachment to Lurianic Kabbala – that the two Venetian rabbis, in their letter to him, could not have pretended to have been ignorant of his role in the conflict. We must therefore assume that the plea submitted by the radical group was a document now lost, in the drafting of which Aboab was involved but which was dif-

41 Lines 198–200.
42 Text C, #3, lines 69–72.
43 Text B, lines 46–49.
44 Text B, lines 24–27.

ferent in many respects from the treatise launched by him shortly afterwards, though not committed to print.

As Text B informs us, the Amsterdam lay leaders sent the documents of the case not direct to the Beth Din of Venice but to the old and venerable Abraham Aboab, one of the most highly respected members of the Venetian community,[45] requesting him to transmit the papers to the Court. Before acting upon this request Abraham Aboab took counsel, however, with rabbis Shema'ya di Medina and 'Azarya Figo and they strongly advised against placing a matter of this kind before the Beth Din. The issuance of a *pesaḳ*, they argued, might be misinterpreted by the rank and file as evidence of some doubt in the matter, and this could have a morally damaging effect. Moreover, the Beth Din was sure to confirm Morteira's opinion. As a result, his opponent (whose identity was undoubtedly known to them) would find himself in an embarrassing position, and the strife would only become more heated. It was the delicacy of the situation, involving as it did two members of the Amsterdam Beth Din, which made it appear preferable to withhold the case from the Venice authorities. At di Medina's and Figo's suggestion Abraham Aboab returned the documents to Amsterdam, pleading at the same time with the community leaders to restore the peace by prevailing upon Isaac Aboab to renounce his view in public and by his example to cause the rest of the dissenters to follow suit. It was the failure of this strategy which prompted the two rabbis to write direct to Aboab.

Their Letter (Text B) is a paradigm of ecclesiastic diplomacy. It opens with some flattering remarks about Aboab's high reputation as a Talmudist and thinker, which had awakened in them a desire to enjoy his friendship. God had willed to present him with an opportunity for evincing his full moral stature in public and

[45] Lines 28–45. Abraham Aboab had founded the Synagogue "Keter Tora" in Hamburg before moving to Venice, where he died in 1642. His eulogy by Figo is contained in *Binā La-'Ittim* (No. 77). See Löwenstein, *op. cit.*, 674; Apfelbaum, *op. cit.*, *passim*. Abraham Aboab's eldest son Samuel (1610–1694) was first rabbi in Verona. He became rabbi in Venice in 1650 and was the author of the Responsa *Debhar Shemu'el* (Venice, 1702).

thereby enhancing the glory of God, which they were sure was all he desired. Some time ago the aged Abraham Aboab had alerted them to the controversy that had arisen in Amsterdam and to the pleas that were to be submitted to the Venice Beth Din. After telling the story of the consultation and the advice they had given the Letter continues:[46] "We were hoping for the day that would bring the message of peace... but our expectation has been frustrated. For we were again informed that the conflict persists and that the spokesman of those denying the belief in the eternality of punishment is none other than you, Sir (*hu' nihu mar*), and that you preach thus openly and publicly." The two rabbis went on to say that they were not a little aggrieved to learn that the man whom they wished to honor and whose reputation they would hate to see tarnished in the least was in support of a view contrary to traditional doctrine. Their only consolation lay in the thought that it would have been far worse had the group been led by an irresponsible, self-willed person. The fact that its champion was a godfearing man gave grounds for hope since he could be trusted to live up to what was said in Proverbs 12:15: "He that is wise hearkeneth unto counsel." The rest of the Letter is an eloquent appeal imploring Aboab to abandon a view which was opposed to the principles of the Talmud, and to refrain, above all, from preaching and publicizing it. What he ought to do was to announce at a public gathering that he had now seen the light and was firmly convinced that certain grave transgressions were indeed liable to be punished eternally. He would know best how to phrase his declaration and how to warn the group (*ha-kat ha-hamoni*) against venturing rash opinions on subjects of this kind. It was particularly appropriate to issue such warning to "those of our people who came from those places," i.e. Marranos, who "should seek only one thing, namely the way how to serve God in sincerity (*bi-temimut*) and how to fulfil the *miṣwot* according to Halakha in all their minutiae."[47]

[46] Text B, lines 45–54.
[47] Text B, lines 56–72.

Far from intimidating Aboab, the Letter of the two Venetian rabbis only served to stiffen his attitude. It seems that his *Nishmat Ḥayyim* was his answer, written in a spirit of anger and defiance. Had it been produced before, some reference to it in the Letter from Venice would have been inevitable. The fact that the rabbis only mentioned his preaching and urged him to refrain from preaching and publicizing his views appears to suggest that nothing was known about a treatise written, let alone in circulation. Aboab's *Nishmat Ḥayyim* presents itself as a *responsum* (*teshubhā*) to the question (*sha'al ha-sho'el*):[48] "Is there eternal punishment of souls or not? And what did our rabbis, of blessed memory, intend by saing, The following have no share in the world-to-come?" The answer opens with the ringing statement:[49] "Truly speaking, matters of this kind have been entrusted only to the Kabbalists, illumined as they are by the light of truth." There follows a frontal attack upon the adepts of philosophy, who "lean upon a broken reed" and are unqualified to interpret the profound utterances of the rabbis. By asserting the role of Kabbala as the only competent authority for the interpretation of rabbinic dicta Aboab clearly opposed Morteira's initial statement that the Talmudic tradition as such was the only "trustworthy Kabbala." Aboab's rejection of the philosophers' exegesis of rabbinic eschatology is likewise directed against Morteira who had quoted Maimonides and Albo. According to Aboab, "we have no dealings with Maimonides as far as this subject is concerned, for he discussed it from the aspect of philosophical inquiry, and not from the aspect of Kabbala."[50] "Neither do we turn to the words of the philosopher R. Joseph Albo, for he has nothing to say (*al-bo*) in matters of kabbalistic science."[51] There is a note of bitterness in Aboab's complaint that his adversaries mocked at his zealous running after teachers of Kabbala: He did indeed belong to what his denigrators called *kat ha-shoṭim* (the party of fools) but the

[48] Text C, lines 5–6.
[49] #1, line 7 sq.
[50] #1, 21–22.
[51] #1, 53–54.

word had to be spelled with a *taw*: He was one of those who "drank" (*shotim*) the waters of Tora and sat at the feet of the wise. True, he was young in years but the true "elder" (*zaḳen*) was the one who had acquired wisdom, and in this respect he was older than his opponents who became more foolish as they advanced in years.[52] Morteira had quoted some kabbalistic texts so as to take the wind out of the other party's sails but his recourse to Kabbala had only incensed Aboab in whose view no one had the right of interpreting kabbalistic passages unless he had been initiated into the esoteric tradition by a qualified teacher who was himself a link in that tradition.[53] Aboab proudly claimed to fulfil this requirement since his teacher Abraham Herrera had received Luria's teachings from Israel Sarug, who was a disciple of Luria's disciple Ḥayyim Vital.[54]

Outwardly viewed, the conflict between Aboab and Morteira may seem to have been a mere rehash of the old rivalries between pure Talmudists, philosophizing rabbis and Kabbalists. This estimate would be justified had the controversy been purely academic. What makes it historically interesting are the non-academic, pragmatic arguments which were advanced on both sides and which evoked so much feeling on the part of Aboab's followers. The point pressed home by Aboab and his faction was the assurance of ultimate salvation for all Jewish souls. It was prompted, we suggest, by a sense of concern for those Marranos who had, as yet, not returned to the fold or, having returned, had either been remiss in their duties or had relapsed into their old ways. In other words, the issue at stake was the recognition of all Marranos as inseparably belonging to the people of Israel and sharing in its election and privileges. Underlying this claim was the mystical notion of the exalted nature of Jewish souls which had been increasingly stressed in the kabbalistic tradition. The question of the status of the Marranos had been a matter of debate during the last phase of Spanish Jewry and among the generation of the

[52] #7, 15–19.
[53] #7, 20–26; 60–67.
[54] #6, 23–25; #7, 48–58.

expulsion,[55] and it had been rekindled in the early part of the seventeenth century.[56] There is ample evidence in the documents presented here that it was the Marrano question which loomed behind the discussion. In his plea to the Venice Beth Din Morteira condemned the "crooked" and 'corrupt" view of the anti-eternalists as one likely to embolden Marranos to return to the "impure land" and to their former "abominations" because any fear concerning the ultimate fate of their souls had been removed. Moreover, he asserted, the "disease" of this doctrine was bound to spread to would-be-emigrants and prevent their seeking refuge elsewhere. Finally, what was going to happen to the age-old readiness for martyrdom if salvation was in store for martyr and renegade alike?[57] The two Venetian rabbis also pointed to the disastrous effect which the new doctrine was going to have on the Marranos.[58] Aboab's reply to the fears expressed was as follows:[59] The doctrine of ultimate salvation for all Jewish souls did not promise a bed of roses to those who violated the commandments of God. It merely asserted that every Jewish soul would be purged of its sins in what might be a prolonged process of transmigrations entailing much suffering. It was therefore absurd to think that Marranos would be swayed by this doctrine to disregard the dire consequences of sin and prefer to remain in their present condition for the sake of material advantages. What is clearly implied in this answer is the recognition of all Marranos as actual or, at least, virtual Jews.[60] Aboab's treatise ends on this note:[61] "This

[55] See Ḥayyim Hillel Ben-Sasson, *Dor Goley Sefarad 'al 'aṣmo*, in: *Zion*, 26 (1961), pp. 34–43; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain from the Late XIVth to the Early XVIth Century according to Contemporary Hebrew Sources* (New York, 1966).

[56] See Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics* (New York & London, 1971), pp. 21–42.

[57] Text A, lines 190–199; 223–227.

[58] Text B, lines 71–74. [59] Text C, #8, 6–15.

[60] This mystically inspired "halakhic" recognition tallies with Yerushalmi's view (*op. cit.*, p. 39 f.) that "even before he began to Judaize, every New Christian was a potential Marrano, whom any of a variety of circumstances could transform into an active Marrano." [61] Text C, #8, 41–44.

is what our rabbis, of blessed memory, meant when coining the phrase, 'Though he sinned, he is still an Israelite' (*af 'al pi she-ḥaṭa' yisra'el hu'*).[62] They intended to convey the idea that though he sinned, he was not cut off thereby for ever from the tree but remained a Jew; and even if he apostatized from the Lord (*she-hemir et Ha-Shem*) and chose new gods, he will again be called a Jew as a result of transmigrations and punishments." For, in the words of David ibn Abi Zimra quoted by Aboab in a previous passage,[63] "All Israelites are a single body (*guf eḥad*) and their soul is hewn from the place of Unity (*mi-mekom ha-yihud neḥṣabha*)."

The radical students whom Morteira described as "*maskilim* claiming proficiency in Kabbala" were not only Aboab's disciples but, like him and the vast majority of Amsterdam Jews at the time, also of Marrano descent. Their argument that belief in the eternality of punishment reeked of Christian dogma must be evaluated against their personal background. What inspired it was more than mere theological quibbling. Behind it lies the question: Is it worthwhile for a Marrano to shed Christian beliefs if on arrival in Judaism he meets again the doctrine of eternal damnation? It must have been known in Amsterdam circles that Uriel da Costa had discarded Christianity because the dread of eternal damnation had tormented him in his youth, as he confessed in his autobiography.[64] True, his *Exemplar Humanae Vitae* was written as late as 1640 and was not published until 1687.[65] Yet his story was common knowledge among Amsterdam Marranos. His impassionate disavowal of both Christian and Jewish eschatological doctrines had occasioned some literary activity on the part of the Amsterdam rabbinate, as has been noted above.[66] The shadow of da Costa may be discerned behind the young intellectuals' argument that by affirming eternal punishment we were back in

[62] Sanhedrin 44a; see Jacob Katz, *Yisrael af 'al pi she-ḥaṭa'*, in: *Tarbiz*, 27 (1958), pp. 203–217.

[63] Text C, #6, 19–21.

[64] See Gebhardt, *op. cit.*, pp. 124 f.

[65] Gebhardt, *op. cit.*, 259 sq.

[66] P. 1 f.

Christianity. This line of reasoning reflects at any rate a mentality typical of Marranos. What raised it to a pitch of emotional fervor was the mystical concept of the inalienable kinship between all Jewish souls and the concomitant notion of their ultimate *restitutio in integrum* (which will be discussed further below).

There was, at the same time, an even larger setting to the controversy. The protest against the notion of a God who inflicts eternal punishment is indicative of an attitude which was just then gaining ground under the impact of the Enlightenment. From 1630 to 1638, in the very period with which we are dealing, at least ten Dutch translations of Socinian writings were printed in Holland, probably in Amsterdam, which, in the wake of the oppression of Socinianism in its native Poland, was rapidly becoming the center of the movement.[67] Though primarily concerned with the rejection of the trinitarian dogma, the Socinians, like the Arminians and Collegiants, represented a trend toward the liberalization of the rigorous Calvinist dogma of predeterminism and its corollary, the doctrine of eternal damnation. Foreshadowing deistic theology, these dissident groups sought to present religious ideas as consolatory rather than terrifying truths.[68] Ernst Soner (1572–1612), a crypto-Socinian,[69] wrote a little tract disproving the eternality of punishment on the grounds of its incompatibility with the justice of God.[70] This work was published in Holland in 1654. Its way of thinking could have been propagated much earlier. In the

[67] See H. John McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England* (Oxford, 1951), p. 23 f.

[68] See Leo Strauss' characterization of deistic theology in his *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft* (Berlin, 1930), p. 28 f.

[69] He was professor of medicine in Altdorf and an Aristotelian philosopher. In his youth he had spent a year (1597–98) as a student in Leiden. See J. C. van Slee, *De Geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden* (Haarlem, 1914), p. 45. It was he who converted Martin Ruar (1589–1657) to Socinianism (cf. Slee, *op. cit.*, p. 201).

[70] *Ernesti Sonneri Demonstratio theologica et philosophica quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam*, in: *Fausti & Laetii Socini, item E. Sonneri tractatus aliquot theologici, nunquam antehac in lucem editi...* (Eleutheropoli, 1654).

eighteenth century it became famous as a result of Leibniz' attempt to refute it and the controversy which ensued between Lessing, who defended, and Johann August Eberhard, who attacked, Leibniz.[71] Hugo Grotius, who had assailed Socinianism in 1617,[72] modified his opinions under the growing impact of the movement to such an extent that Socinian writers were inclined to claim him as a convert. His treatise *De veritate religionis Christianae*, which appeared in 1627, already testifies to his change of mind. Grotius' contact with Menasseh ben Israel is well known,[73] and, in general, the lines of communication between the Amsterdam Jewish Ghetto and the intellectual world outside were wide open. Aboab's courage in taking so strong a stand against the eternalist position thus reflected the spiritual stirrings of his time. He motivated his unrelenting fight against the traditional view by pointing out that he could not bear to see God's mercies upon his creatures impugned,[74] and more than once he used the phrase "God forbid" (*ḥas wehalila*) when rejecting the doctrine of eternal punishment as irreconcilable with belief in a just and merciful God.[75] Notwithstanding his dislike of philosophical arguments, he made ample use of Albo's treatment of the theme:[76] Isaiah (66:24) and Daniel (12:2) "did not mean to say that the punishment was eternal — 'Far be it from God, that He should do wickedness; and from the Almighty, that He should commit iniquity' (Job 34:10) — to punish man, who is 'dust from the earth' (Gen. 2:7) and 'a wind that passeth away, and cometh not again' (Ps. 78:39), with an eternal punishment, while sin derives from his material part, which is corruptible and non-eternal. Thus David said, 'Also unto Thee, O Lord, belongeth mercy; for Thou renderest to every man ac-

[71] For a discussion of this controversy see Henry E. Allison, *Lessing and the Enlightenment* (Ann Arbor, 1966), pp. 86–93.

[72] In his *Defensio Fidei Catholicae de Satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* (Leiden, 1617).

[73] See Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel*, pp. 146–148 *et passim*.

[74] Text C, #7, lines 46–48.

[75] #2, 51; #3, 145; #5, 28. God's mercy: #3, 65–66; #5, 53–54; 65–66; #6, 36–38.

[76] #5, 24–34.

cording to his work' (Ps. 62:13), i.e. according to *his* work performed by *him* who is non-eternal, and dost not measure him, a mere creature, against Thee who art eternal, for Thou art not adversely affected by the evil deeds of men." Having outlined and substantiated his own view, Aboab concludes his treatise with the sentence:[77] "All this is in accordance with God's righteous judgment (*ke-fi mishpaṭ ha-ṣedeḳ*)." His opponents, on the other hand, were afraid lest, apart from tranquillizing the moral fiber of the Marranos, the lenient new theology should create a bad impression among the non-Jews, i.e. the ruling Calvinist Church:[78] "Why should the Gentiles say..., Surely, this is a nation trusting in its good fortune, the righteous and the wicked being alike, 'and now nothing will be withholden from them, which they purpose to do' (Gen. 11:6); for the fear of God is not before their eyes." One hears here an echo of the affirmation of the eternalist position in the regnant Dutch Church which sternly disapproved of the new liberal trends.

As a mystic and adept of the new Kabbala of Safed, Aboab could afford to be more liberal than the strict Talmudists and philosophizing rabbis. We meet a similar phenomenon in the seventeenth century Christian mystics of England and Germany who followed in the footsteps of Jacob Boehme. It was these mystics who ushered in a new eschatology by reviving the anathematized doctrine of *apokatastasis pantōn*, which goes back to Origen and proclaims the restoration of all things to their pristine harmony in God. They did so in open opposition to the orthodox theology of eternal damnation.[79] Aboab's treatise *Nishmat Ḥayyim* represents a seventeenth century Jewish attempt to break the spell of the traditional eschatology of hell by publicly embracing the Lurianic doctrine of *tiḳḳun* (the Hebrew equivalent for *apokatastasis*) through the transmigration of souls. In so doing he reinforced a trend which had been in evidence ever since the notion

[77] # 8, 44.

[78] Text A, lines 221–223.

[79] See Ernst Benz, "Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten," *Eranos-Jahrbuch*, XXIV (1955), p. 157 ff.

of metempsychosis (*gilgul*) began to clash with the eschatological theory of hell,[80] and which had played a dominant role in the thinking of David ibn Abi Zimra, who was Isaac Luria's teacher. Aboab was by no means an innovator. His merit lies in the boldness with which he not only affirmed the Lurianic stance but also attacked the time-honored eternalist position. The strenuous effort to dislodge the notion of eternal punishment made by Moses Mendelssohn in his time had been anticipated more than a century before by Isaac Aboab. Yet the radical difference in approach outweighs by far the resemblance. Mendelssohn argued from the purely deistic perspective of sweet reasonableness.[81] Aboab was not lacking this nuance but, primarily, he invoked the rich imagery of kabbalistic symbolism with which the Divine commandments (*miṣwot*) in particular had been invested. All laws of return and restoration found in the Tora are made to serve as symbols of ultimate salvation: The *miṣwā* of returning lost property (*hashabhat abhedā*); the laws of *shemiṭṭā* and the Jubilee year; of the healing of the leper; of the cleansing of the house upon which a plague had been pronounced; all these and other commandments assume the character of expressing in so many ways the great mystery of the eventual return of all things to God. Esotericism gives a new dimension to Halakha and, at the same time, permits the traditional eschatology of eternal punishment to be superseded by a new message. If Morteira felt to be on sure ground because he took his stand on the *terra firma* of the classical rabbinic sources, Aboab preferred to soar into the realms of kabbalistic lore which happened to resound also with echoes of kindred spirits in the contemporary world at large.

[80] See Gershom Scholem, *Einige kabbalistische Handschriften im Britischen Museum* (Jerusalem, 1932), p. 28 f.; Idem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Zürich, 1962), p. 223.

[81] See my *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (The University of Alabama Press, University, Alabama, 1973), index *s. v.* Eternal Punishment. An attempt at reconciling Enlightenment sentiment with the traditional doctrine of hell was made by Mendelssohn's friend Naftali Hirz (Hartwig) Wessely in his *Ma'amar Ḥiḳḳur Din* (Berlin, 1786).

A synopsis of the doctrinal sections of Texts A and C will serve to bring the points of the controversy into sharper focus. The crucial element in Morteira's plea (Text A) is the phrase *le-dorey dorot* — understood as "eternally" — in the *baraita* (*Tosefta Sanh.* 13:5) quoted with slight variations in the Talmud (*Rosh Ha-Shanā* 17a): "But the *minim*, informers and *apiḳorosim*... descend to hell (*gehinnom*), and are punished[82] there for generation after generation (*le-dorey dorot*), as it says, 'And they shall go forth, and look upon the carcasses of the men that have transgressed against me: for their worm shall not die, neither shall their fire be quenched, and they shall be an abhorring unto all flesh' (Isa. 66:24)." Morteira sees an equivalent of this phrase in the term *mitat ʿolam* (*Berakhot* 28b), and, most importantly, he identifies the punishment of *karet* after death and likewise the punishment of being denied a "share" (ḥeleḳ) in the world-to-come (*ʿolam ha-ba'*) with being condemned to stay in hell eternally (lines 42–46). These equations are tacitly assumed to correspond to the view of "our teachers of blessed memory" (*razal*). Morteira finds confirmation for this simplex theory in the statements of post-Talmudic authorities. Leaving out of account Maimonides' concept of *karet* as the non-attainment of immortality, i.e. the death of the soul,[83] he quotes his paraphrase of the traditional affirmation of eternal punishment in Hilkhot Teshubha (3:6), where it is said: "The following have no share in the world-to-come but are cut off and are lost and are being punished for ever and in all eternity on account of the greatness of their evil and sinfulness' (lines 48–50). The term *le-dorey dorot* is here replaced by the Biblical phrase *le-ʿolam*

[82] "Punished" (*nidonin*) in the sense of "tortured." See Saul Lieberman, "Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature," *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section Volume II, Jerusalem, 1965, p. 521, note 57 (quoting his article in *JQR*, 35:15 (1944), note 99).

[83] *Commentary on the Mishna*, Sanhedrin IX and X; *Mishne Tora*, Hilkhot Teshubha 8:1; 8:5. Maimonides' view is discussed by Naḥmanides, *Torat Ha-Adam*, Shaʿar Ha-Gemul (see Ḥayyim Dobh Chavel (ed.), *Kitebhey Rabbenu Moshe Ben Naḥman*, Jerusalem 5724/1963, II, p. 291 f.); Baḥya ben Asher, *Commentary on the Tora*, Lev. 18:29; Isaac Abrabanel, *Commentary on the Tora*, Num. 15:22.

u-le-ʿolemey ʿolamim. At the same time eternal punishment is equated with both *karet* and exclusion from the world-to-come.[84] Morteira was able to cite in support of his view even Naḥmanides, who was "a great Kabbalist and *ḥasid*" (line 62). Although his quotation from Naḥmanides' *Shaʿar Ha-Gemul* (lines 51–57) is rather perfunctory, he was unquestionably right in claiming him as an ally. Notwithstanding the fact that Naḥmanides gave a new, rather allegoristic, interpretation to the Talmudic passage on the fate of those serving a twelve months term in hell,[85] he left the harshness of eternal punishment for the gravest category of sinners (*ha-reshaʿim ha-genurim ha-ḥamurim*) unchanged. He too linked the concept of unlimited sufferings in hell with that of *karet* but he introduced a graded system of this form of retribution,[86] which is briefly mentioned by Morteira (lines 52–55; 57–60). Another "great Kabbalist" quoted with obvious relish is Baḥya ben Asher who used the more philosophical term *ʿonesh niṣḥi*, by itself or coupled with the Talmudic phrase *le-dorey dorot* (lines 64–69).

Having established, to his own satisfaction, the authentic meaning of the Talmudic phrase as denoting eternality and as irreconcilable with the new-fangled interpretation of it as indicating a "limited time" (*zeman mugbal*), Morteira proceeded to show that the Talmudic passage containing that phrase had been codified by Asher ben Yeḥiel in a systematized form arranging the various grades of sinners under six heads; that Isaac Al-Fasi had recorded it in its original form; and that Rabbenu Nissim had confirmed his ruling, adding, however, Zeraḥya Ha-Levi's proviso that repentance (*teshubha*) canceled the eternality of punishment. Recalling Joseph Karo's codificatory rule that a joint verdict by the three principal authorities, viz. Al-Fasi, Maimonides and Asher ben Yeḥiel, had to be accepted as *halakha*, Morteira asserted the unassailable validity of the doctrine (lines 86–90). Strangely enough, he claimed that

[84] The word *obhedim* ("are lost") may reflect the philosophical notion of the death of the soul, which, however, is strangely out of tune in this context, as noted by Naḥmanides, *loc. cit.*

[85] See *Kitebhey*, II, p. 288.

[86] *Kitebhey*, II, p. 290.

it had been recognized also by Me'ir ibn Gabbai in his *'Abhodat Ha-Ḳodesh* (completed in 1531), except that this kabbalistic author had used the doctrine of transmigration in the following sense: If repentence had failed to wipe out all stains in the soul of the sinner, God provided a chance of complete redress through the grace of transmigration (*ḥesed ha-gilgul*) but the number of reincarnations was limited to three times (lines 90–95). Morteira was prepared to admit the theory of *gilgul* in this restricted form in which Isaac Abrabanel had found it acceptable[87] but he sternly added: "If in the end (i.e. after three times) integrity is not achieved, the wicked will be finally cut off (i.e. they will remain in hell)" (lines 95–96). The text does not make it clear that the sentence just quoted was added on by Morteira nor is Ibn Gabbai's view correctly reported.[88] In any case, Morteira contended, one should teach in public only what the classical rabbinic sources had pronounced. It was a "criminal offence" to contradict their "splendid traditionally received words" (lines 97–99). The Mishnaic statement "All Israelites have a share in the world-to-come" could not be regarded as an unconditional "absolute verdict" (*ke-gezera muḥleṭet*). The term "Israelite" was synonymous with "righteous" (*ṣaddiḳ*), as Isaac 'Arāma had declared (lines 99–103). Joseph Albo had, moreover, distinctly upheld the notion of eternal punishment in the case of those who denied the (Divinity of the) Tora and the principles (*ha-'iḳḳarim*) of the Faith (lines 103–106).[89]

One should not be misled, Morteira pointed out, by what seemed to be a dissenting view on the part of Isaac Abrabanel in his *Commentary on the Tora* (*parashat shelaḥ lekha*), where he spoke of various degrees of the punishment of *karet* in opposition to the views held by Naḥmanides and others and declared that in the end the soul would receive the bliss of the next world. According to Morteira, Abrabanel was dealing here exclusively with the special punishment of *karet*,[90] and not with the retribution meted out to

[87] See note 47 to Text A.

[88] See note 46 to Text A.

[89] See note 49 to Text A.

[90] "Special," that is, according to Abrabanel, while Morteira, following

the grave sinners listed in the rabbinic sources who were condemned to stay in hell eternally. Morteira took great pains to show that in other works of his Abrabanel recognized the doctrine that certain offences entailed the loss of *ʿolam ha-ba*'. He quoted the passage from the end of *Rosh Amanā* which referred to the phrase *le-dorey dorot* in *Rosh Ha-Shanā* 17a as proof for this doctrine, thus implicitly identifying eternal hell with the deprivation of a share in the world-to-come (lines 103–129). Having removed any possible misconception of Abrabanel's position, Morteira cited with a sense of relief and, no doubt, special satisfaction the strictly traditional view held by his opponent's famous ancestor, Isaac Aboab I, in his *Menorat Ha-Maʾor*, and he threw in, for good measure, an equally orthodox expression of opinion by the *ḥasid* Jonah Gerondi in his *Shaʿarey Teshubha* (lines 129–142). Another Kabbalist, Menaḥem Recanati, was added to the list. Morteira did not realize that the passages which he quoted from the latter's *Commentary on the Tora* as well as the text cited by him from the *Sefer Maʾamar Ha-Sekhel*[91] (lines 147–160) were in fact quotations from Naḥmanides. He brought his marshaling of evidence from kabbalistic sources to an impressive climax by adducing two passages from the *Midrash Ha-Neʿelam* and one from the *Zohar* which he had found in Elijah de Vidas' *Reʾshit Ḥokhma* (lines 155–174). These passages reflect the graphic descriptions of the seven compartments of hell in old midrashic material which predates the earliest Christian and Islamic texts on the subject[92] and had exercized a great deal of fascination on the religious thinking of Jews and non-Jews alike. The passage from *Midrash Ha-Neʿelam* on Ruth quoted by de Vidas and rperoduced by Morteira says of those sinners who are listed in *Rosh Ha-Shanā* 17a that they descend into hell and never rise up again, while of all other sinners it is said, "He bringeth down to *Sheʾol* and bringeth up" (1 Sam.

Naḥmanides, identified *karet* in its gravest form with eternal punishment in hell and loss of *ʿolam ha-ba*'.

91 On this work see note 75 to Text A.

92 See Saul Lieberman, *ʿAl Ḥataʾim we-ʿOnesham*, in: *Sefer Ha-Yobhel Li-Khebhod Levi Ginzberg*, Hebrew Section i, New York, 5706/1946, p. 249 ff.

2:6). The term *She'ol* designates here the fifth compartment of hell. Of those condemned to go down into the seventh *mador* called *ereṣ taḥtit*, the striking phrase is used: "He who descends thither never rises again" (*ha-yored sham shubh eyno ʿoleh*), which sounds like Dante's "All hope abandon, ye who enter here" (*Divine Comedy*, *Inferno*, 3:9). In proudly reviewing his array of authoritative sources Morteira felt that he had put up an invincible case.

The method by which Aboab's *Nishmat Ḥayyim* (Text C) sought to demolish the solid arguments presented by his adversary may be characterized by the dialectical pattern of "Yes, but." It would have been futile to make a frontal attack upon what, unquestionably, was the established doctrine. He, therefore, frankly admitted that the overt meaning of the texts quoted was in favor of the eternalist position. He denied, however, that this was the end of the story. As a Kabbalist, he claimed to know certain truths of an esoteric nature which put an entirely new and different complexion on things. If those truths had been withheld from the uninitiated in the past, this was perfectly understandable, but it was now imperative to disabuse people's minds of concepts of God which were contrary to his justice and mercy. To understand the texts literally was to ignore their inner soul which only Kabbala revealed.[93] Divulging the full esoteric truth in these matters did not imply any departure from the classical rabbinic texts. It only meant casting light on their hidden meaning. For the words of the rabbis (*razal*), the *Zohar*, and the Kabbalists stemmed from one and the same source (#3, 49–50). Our synopsis will show how Aboab applied this principle in detail.

At the very commencement of his discussion Aboab stated his fundamental belief that "all souls will be refined and purified in the end of days," a belief founded, as he put it, on the kabbalistic understanding of the rabbinic *haggadot* (#1, 18–21). From the vantage point of this firm conviction he could afford to make a direct attack on Maimonides' (and, as he mistakenly assumed,

[93] See Text C, #3, lines 6–7; 50–53 (previous esotericism); #8, lines 35–37 (need for divulging the truth).

Albo's) position which identified the punishment of *karet* with the non-attainment of the soul's survival after death (#1, 21–55). The motley assemblage of authors asserting the immortal nature of the human soul (Me'ir ibn Gabbai; Targum Jonathan ben ʿUzi'el; Solomon ibn Gabirol) need not detain us. His observation that Maimonides' affirmation of eternal punishment for certain sins contradicted his theory of the death of the sinner's soul was not new. It had already been made by Naḥmanides,[94] from whom Morteira undoubtedly took it. The only novel feature was the attempt to refute Maimonides by pointing out that on his premises the "reproaches and everlasting abhorrence" spoken of in Daniel 12:2 and Isaiah 66:24 could refer to the body alone after its resurrection (as had indeed been suggested in Abrabanel's *Commentary on Isaiah ad. loc.*), in which case, however, the statement about the everlasting punishment of the soul made in *Hilkhot Teshubha* was wrong. Besides, Abrabanel had denied the equation of *karet* with eternal punishment of the soul, and (contrary to Morteira's contention[95]) had not stipulated that the grave sinners listed by the rabbis were in a special category and liable to such punishment.[96] There was, at any rate, little point in discussing the views of philosophizing Jews who accepted Aristotle's notion of the soul as a "mere disposition."[97]

Turning from the philosophers to the Kabbalists, Aboab devoted a great deal of attention in the first place to Naḥmanides whose view had been critized, and wrongly identified with Maimonides', in Abrabanel's review of the various interpretations of the term *karet* (#2, 1–9). He quoted Naḥmanides' utterances in the *Shaʿar Ha-Gemul* at some length and made it prefectly clear that they repudiated the notion of the soul's annihilation as impossible under any circumstances (#2, 9–47). He conceded that as far as the punishment of the worst offenders was concerned, Naḥmanides

94 *Kitebhey*, II, 291.

95 Text A, lines 103–129.

96 We have emendated the text (line 51) by reading: *u-mi-sham ⟨eynam⟩ yoze'im otam asher manu ḥakhamim.* Otherwise, the text makes no sense.

97 Text C, #1, 54–55; see note 29 *ad loc.*

had stated the eternalist view expressed in the Talmud. Yet he was not unduly perturbed by this fact: "My intention is to show that although his words may be understood in the sense that the punishment meted out to the perfectly wicked (*ha-reshaʿim ha-gemurim*) is eternal (*nisḥī*), this is not the view he actually held. For he invariably adopted the phraseology of our rabbis, of blessed memory, from which one may infer that punishment is eternal, as they said in the tractate *Rosh Ha-Shanā* (17a), 'and they are punished there *le-dorey dorot*'. Yet God forbid that they (sc. the rabbis) should have assigned to the soul a punishment whereby she will not 'return to her Father's house as in her youth'. The term *le-dorey dorot* denotes a limited time (*zeman mugbal*), which may be shorter or longer according to the severity of the sin committed, as I am going to show with God's help" (# 2, 48–53). The rabbinic phrase could not possibly mean anything else, Aboab explained, because of God's mercy by which "He devised means that one that is banished be not an outcast from Him" (2 Sam. 14:14). The words of the woman of Tekoa recorded in this verse had become the favorite proof-text of the Kabbalists for the doctrine of transmigration (*gilgul*; *ʿibbur*). They were understood to mean that through reincarnation God gave sinners and imperfect men a chance of purification. If Naḥmanides' discussion of reward and punishment in his *Shaʿar Ha-Gemul* was silent on this aspect of human destiny, it was due to the fact that in this (exoteric) context he did not wish to touch on the subject of metempsychosis.[98] As to Naḥmanides' adherence to the view that transmigration was a means of the soul's restoration to integrity (*tiḳḳun*) there could be no doubt, Aboab suggested. For we had the testimony of

[98] Aboab was right in saying that Naḥmanides treated the "mystery of transmigration" (*sod ha-ʿibbur*) with the utmost reticence. This was true of the Jewish mystics of Gerona in general. See Gershom Scholem, *Le-Ḥeḳer Torat Ha-Gilgul Ba-Kabbala Ba-Meʾā Ha-Shelosh ʿEsrē*, in: *Tarbiẓ*, 16 (5705/1944–45), p. 135 ff. Naḥmanides mentioned it, nevertheless, in his *Torat Ha-Adam* (*Kitebhey*, II, 275); in his *Commentary on the Tora* (Gen. 38:8; 46:12; Ex. 21:10; Lev. 18:6; 26:11); and, above all, in his *Commentary on Job*, where the theme assumes central significance.

Menaḥem Recanati to this effect. The passage quoted for evidence is the same which Morteira had adduced to prove that Recanati maintained the eternality of punishment. Morteira had failed to note, however, that Recanati was merely reproducing Naḥmanides' opinion, and he had omitted the final sentence which contained the testimony considered vital by Aboab: "But the Master (*ha-rabh*, i.e. Naḥmanides) has written that according to the mystery of transmigration there is a *tiḳḳun* to this question[99]..." The Naḥmanides passage referred to by Recanati is found in the *Sha'ar Ha-Gemul*,[100] where it is said in more general terms: "We have already alluded to the fact that there is a tiḳḳun to all these questions..." which Recanati took to imply a reference to the *sod ha-'ibbur*, although this term is not distinctly mentioned here. Aboab was, therefore, on somewhat shaky ground when he built his assertion of Naḥmanides' doctrine of *tiḳḳun* through *gilgul* on this particular "testimony" by Recanati (# 2, 60–73). His evidence from Naḥmanides' allusion to the "great mystery" to be found in Deut. 30:2 is hardly more convincing, since nothing is said by him that gives a clue to the doctrine of the eventual purification of all souls, including those condemned to eternal punishment in hell. It is only some of the Kabbalists (Recanati and Me'ir ibn Gabbai) who read the notion of a general *restitutio in integrum* by means of transmigration into the Naḥmanides text. It is doubtful whether Baḥya ben Asher, one of the three kabbalistic interpreters of the text in question (# 2, 73–80) had this particular exegesis in mind.

Nevertheless, Aboab felt justified in drawing definite conclusions as to Naḥmanides' position: "Thus unto thee it was shown that thou mightest know that the *sod ha-'ibbur* was not an empty thing for the Master (sc. Naḥmanides) as far as *tiḳḳun* was concerned... and after the tenor of these words He made a covenant with all souls of the house of Jacob that they have a share in the world-to-come, as we shall explain" (# 3, 1–3). In view of the fact that this view was shared by Menaḥem Recanati, the terms "no share

[99] I.e. the question why the punishment of *karet* is sometimes not applied.
[100] *Kitebhey*, II, p. 291.

in *ʿolam ha-ba*'" and "being punished *le-dorey dorot*" surely indicated a state of things such as would obtain were there no redress through transmigration. The rabbinic sages had simply refrained from revealing the esoteric truth to any but the elect. Yet there was a "complete remedy" (*tiḳḳun gamur*) by way of reincarnations, the number of which was not confined to three times but could reach up to a thousand, as was clearly stated in the *Sefer Bahir* (# 3, 3–12). The doctrine that this process was instrumental in bringing about the purification of all Jewish souls and that the completion of this process was the precondition for the coming of the Messiah had been explicitly stated by such later Kabbalists as Me'ir ibn Gabbai, Isaac Luria, and David ibn Abi Zimra (# 3, 14–25). Aboab claims as a further witness no less an authority than the *Zohar* ("the light of the world, the lamp of the Tora, Rabbi Shimeʿon ben Yoḥai, peace be upon him"). He quotes a passage in which, he argues, the term *le-dorey darin* can on no account denote eternality of punishment but must refer to a "limited time" (*zeman mugbal*), adding, on his own, the explanation that the *sod ha-tiḳḳun* provided the means of putting an end to what would otherwise be eternal suffering (# 3, 25–33). He buttressed this rather forced proof by a quotation from David ibn Abi Zimra's *Meṣudat David* — a work which served as a veritable quarry for the strengthening of his doctrine — in which the traditional view of eternal punishment in hell is reiterated but not considered as the final word on the subject: "For He deviseth means that one that is banished be not an outcast from Him; He imposes upon him transformation after transformation (*temura aḥar temura*) ...and after he received his punishment He raises him from one rung to another and from one elevation to another until he assumes again the form of man, as he was in the beginning" (# 3, 33–45).[101] Aboab had no difficulty in finding corroborative evidence for this neutralization of the original Talmudic

[101] For the Kabbalistic doctrine of transmigration into sub-human forms of existence see Gershom Scholem, "Gilgul; Seelenwanderung und Sympathie der Seelen," *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Zürich, 1962), p. 222 ff.

doctrine by the theory of *tiḳḳun* in Isaac Luria's *Sefer Ha-Kawwanot* (# 3, 43–47). He concluded this part of his treatise with the sweeping statement: "There is no doubt that the words of the *Zohar* and the words of our rabbis, of blessed memory, and the words of the Kabbalists, peace be upon them, are all hewn from one rock... and that the term *le-dorey dorot* denotes a limited time, not eternal punishment..." (# 3, 49–53).

Having answered the first part of the *she'elā* posed at the beginning of his responsum, Aboab now applied himself to the second: "What did the rabbis mean by saying, 'The following have no share in the world-to-come'?" Morteira identified eternal punishment in hell with having forfeited one's portion in the *'olam ha-ba'*. Not so Aboab. He offered two possible interpretations of the latter phrase. According to the first, it means to say that the body of the sinner will not be resurrected in the eschatological future, *'olam ha-ba'* denoting the period of resurrection (*'olam ha-teḥiyyā*). The fate of the soul is of an entirely different order. Her ultimate bliss is assured through the purifying effect of transmigration. According to the second interpretation, *'olam ha-ba'* is the world of souls in the hereafter, following death, and having no share (*ḥeleḳ*) in it does not signify the exclusion of the sinner's soul from this realm altogether. It merely means that whereas the righteous have their own special — one might say, private — compartment therein, the sinners are placed together and live in communes, as we might say. The second interpretation is put forward only after the first has been discussed at considerable length (# 3, 53–156). The resurrection of the body, Aboab points out, spells the completion in physical terms of the completion of the spiritual organs of the soul, and the soul which has achieved perfection will be united with that body in which she acquired her integrity. The intermediate bodies in which she lodged during her many migrations had not been created in vain, for they provided opportunities for improving the soul's quality. Aboab mentioned in this connection the difference between *gilgul* and *'ibbur*, promising to explain the distinction later, which he forgot, however, to do. He obviously meant to say that in certain cases only sparks of the

soul, not the totality of her being, become attached to a certain body (# 3, 55–67).[102]

Aboab found proof for the correctness of his interpretation in the kabbalistic tradition according to which the Messiah son of Joseph will be a reincarnation of the arch-sinner Jeroboam son of Nebhat. How could such a view be reconciled with the rabbinic statement which denied Jeroboam a share in the world-to-come unless it was understood to mean that the body of this man would not be resurrected, without denying that his soul would be purified and thereby become worthy of Messianic rank? (# 3, 68–72). A clear utterance expressing precisely the same view was quoted by Aboab from Samuel de Uceda's commentary on *Pirḳey Abhot* (*Midrash Shemu'el*).[103] There it was argued that the phrase "The following have no share in the world-to-come" could only mean that their bodies will not be resurrected because the Talmud distinctly said: "He denied the resurrection of the dead; therefore he shall have no share in the resurrection of the dead." At the same time, de Uceda stressed the availability of the soul's redress through the purifying effect of transmigrations (# 3, 73–84). Aboab found support for his interpretation also in "two pillars," viz. the *Zohar* and Cordovero's *Pardes Rimonim*. From the *Zohar* passage he skillfully distilled the theory that the original bodies of those who denied the Divine origin of the Tora and the resurrection and of those who denied the existence and unity of God would not rise again; that other bodies would be built in their stead (in which the soul could lodge during her peregrinations); yet that even a single *miṣwā* done was sufficient to secure resurrection. In other words, he tried to prove that the Zohar too understood the Mishnaic statement about those who had no share in *'olam haba'* as bearing on the fate of the body at the time of resurrection,

[102] On the difference between *gilgul* and *'ibbur* see Scholem, *loc. cit.*, 219 ff. Cf. Emanu'el Ḥay Riḳi, *Sefer Mishnat Ḥasidim* (Lemberg, 1858), fol. 43a–45a.

[103] Samuel ben Isaac de Uceda (1540–?), a native of Safed, was a disciple of Isaac Luria and Ḥayyim Vital. See Me'ir Benayahu, *Sefer Toledot Ha-'Ari*, Jerusalem, 1967, p. 177 f. *et passim.*

and not on the destiny of the soul (# 3, 84–100). In the Cordovero passage Aboab could similarly find confirmation for the distinction between the final damnation of the sinner's body and the ultimate remedy of the ills of the soul (# 3, 100–105). Aboab adduces a number of further proof-texts and arguments but they do not significantly add to what he has said already in support of theory No. 1 (# 3, 105–156).

Next on the agenda is theory No. 2 according to which the phrase "no share in the world-to-come" only means that the sinner's soul will have no special place allotted to it in the hereafter. Aboab found support for this rather lenient interpretation in a number of kabbalistic texts which elaborate the haggadic-midrashic notion that every *ṣaddiḳ* has his own compartment in paradise in accordance with the honor due to him; moreover, that even those who have no merit whatsoever receive a measure of bliss from the gracious bounty of God.[104] Ezra ben Solomon of Gerona (whose unpublished Commentary on the Aggadot was unknown to Aboab) had stated:[105] "You will find in many places that the rabbis, of blessed memory, said, 'He has no share in the world-to-come', meaning thereby: He has no free place (*pena'i*) to himself nor any treasure at his disposal and under his control... and one who has no merit stands in a place where many others stand." Baḥya ben Asher and Abraham ben Yehuda Elimelekh, the compiler of the work *Likkutey Shikheḥā U-Fe'ā*, quoted this passage, and Aboab drew on their quotations. He also mentioned the use made of the original haggadic motif by the *Zohar Ḥadash* and by Menaḥem Recanati in his *Commentary on the Tora* (# 4, 1–15).[106] He even went so far as to suggest that the restriction of

[104] See note 90 to the text (#4, 10).

[105] See Efrayim Gottlieb, *Ha-Ḳabbala Be-Kitebhey Rabbenu Beḥay Ben Asher* (Jerusalem, 5730/1970), p. 54.

[106] Baḥya ben Asher's position is not entirely clear. Morteira had understood him to affirm the eternality of punishment, and this interpretation would seem to be correct. There is, however, a certain ambiguity in Baḥya's discussion of the theme (at the end of *parashat aḥarey mot*) in that he appears to suggest that even sinners condemned to eternal punishment in hell not only enjoy rest from their afflictions on Sabbaths and festivals but also eventually gain

the souls of sinners to inferior abodes in paradise applied only to the pre-restoration period before the process of purification through *gilgul* was completed. In the end, however, all souls of the house of Jacob would be rehabilitated, and "everything crooked" would "become straight." He concluded this section by quoting from R. Joshua ben Levi's description of hell the passage detailing the various "houses" and their occupants (Absalom, Doeg, Korah, etc.), his intention obviously being to show that the division into various compartments in paradise corresponded to a total pattern (# 4, 16–29).

Although convinced that he had fully established his point, Aboab felt it advisable to strengthen it further by dialectical argument (*pilpul*). What in fact he did was to show that the denial of the eventual *tiḳḳun* of all souls was tantamount to the rejection of the kabbalistic notion of the return of all souls to God at the time of the Great Jubilee (*ha-shabbat ha-gadol*). The authorities quoted by him as spokesmen for this concept are the "holy" author of the *Sefer Ha-Ḳanā*; David ibn Abi Zimra (in both his *Magen David* and *Meṣudat David*); Moses Alshekh; and the *Zohar* (# 5, 1–23). He also deemed it necessary to clarify the meaning of the Biblical verses Isa. 66:24 and Daniel 12:2, which Morteira had considered unquestionable proof-texts for the doctrine of eternal punishment. In Aboab's view they did not refer to the punishment of either soul or body but to an eschatological event, i.e. the display of the dead bodies of grave sinners — or, possibly, of bodies resurrected for the occasion but endowed only with "vital spirits," not souls — in order to make an example of the dishonor of the wicked, as happened in the case of Zedekiah and Ahab

admittance to paradise, though being denied compartments of their own. Another difficulty concerns the identity of "Rabbi Abraham" against whom (and Maimonides) Baḥya ben Asher argues for the survival of all souls. If the reading "Rabbi Abraham" is due to a scribal error (mistaking Ezra ben Solomon for Abraham ibn Ezra), as Gottlieb, *loc. cit.*, p. 39 suggests, there would be a contradiction in Ezra ben Solomon: On the one hand, he would share Maimonides' view that *karet* means the destruction of the soul. On the other hand, he would maintain that all sinners are eventually given some place in paradise.

(Jer. 29:22). This would serve as a "reproach and proverb" for ever, not that the fire would burn for ever. As Aboab pointed out, his interpretation agreed with the way in which the *Zohar*, David Ḳimḥi, and other commentators had understood those verses. It also conformed to Abrabanel's view as expressed in his *Commentary on Isaiah* and in his discussion of the meaning of *karet* mentioned before. Yet even on the assumption that the two verses described the punishment meted out to body and soul, all retribution would come to an end with the termination of the sixth millenium when all souls would have completed their purification and when their "return" (*teshubhā*) to God would arouse God's forgiveness of past sins (# 5, 24–68). Finally, Aboab referred to a *Zohar* passage[107] according to which the word *dera'on* is to be understood as an expression of repentence on the part of the sinners, meaning: *dai re'iya da'* ("we have seen enough"). He added that in Targum Jonathan's rendition of *dera'on* (Isa. 66:24) the same pun carries a different meaning: It is the *ṣaddiḳim* who say, "We have seen enough" (*misat ḥazina'*), and by their pronouncement put a stop to the sufferings of the sinners in hell. As Aboab recalls, the *Zohar* knows the descent of the righteous into hell in order to cause the wicked to repent and rise again (# 5, 68–73).[108]

Summing up, Aboab enunciates the following four principles as guideposts for the interpretation of rabbinic passages dealing with the subject under consideration (# 5, 74–75). (1) The *locus classicus* (*Rosh Ha-Shanā* 17a) does by no means indicate the destruction of the souls of sinners, as might appear from the description of the fate of those condemned to stay in hell for twelve months. The words, "After twelve months their bodies are wasted away, their soul is burnt, and a wind (*ruaḥ*) scatters them under the feet of the righteous" have to be allegorically understood.[109] "Under the

[107] See note 47 to the text.

[108] See note 48 and the text # 5, 77–81; 91–93.

[109] Aboab does not use the term "allegorical" but this is the gist of his interpretation, which is modeled on Naḥmanides' (see # 2, 25–47). He introduces a fresh nuance by adding the motif of the active help rendered by the righteous.

feet of the righteous" means that the sinners are elevated because of the righteous who raise them up. (2) The phrase *le-dorey dorot*, which the same Talmudic passage applies to the punishment of the worst offenders, does not denote eternity but a limited time. In a similar way, the rabbis understood the phrase "and he shall serve him for ever (*le-ʿolam*) to mean: until the advent of the Jubilee year. The expression *le-dorey dorot* alludes to the pre-Messianic era in which "One generation passeth away, and another generation cometh" (Eccl. 1:4), which the Kabbalists understand to mean: The generation which goes is the one that comes again, the cycle of transmigrations coming to an end only when the Son of David arrives. Then all souls will be purified and no longer in need of returning to earth. (3) Whenever the expression occurs, "They go down (into hell) and never rise up again" the meaning is: They shall not rise (by their own effort) but shall be raised (by the righteous who go down into hell in order to save souls). Aboab recalls in this connection the beautiful apocalypse of Zerubabhel which depicts the opening of the gates of paradise to the sinners in hell who respond to the recital of the *Kaddish*.[110] (4) The phrase "They have no share in the world-to-come" is to be interpreted in one of the two ways suggested. Whichever meaning is adopted, the ultimate admission of the soul to her Father's House is not in question. Aboab mentions in this context the kabbalistic notion that after the cessation of reincarnations, i.e. in the Messianic era, no more proselytes will be accepted. These four points leave no room whatever for the eternalist position (# 5, 76–110). The remaining sections (# 6–8) of the treatise add little to the doctrinal aspect that has not been referred to in previous contexts. As far as matters of historical interest are concerned, a sentence in the final section of the text presents a rather intriguing problem.

Disclaiming his opponent's right to quote Kabbalistic sources, Aboab wrote: "Moreover, they offer proofs from the words of the Kabbalists without understanding them. As a wise man truly

[110] See note 58 to the text and my Robert Waley Cohen Memorial Lecture *Tolerance and the Jewish Tradition* (London, 1957), p. 13 f.

said, 'All say what they know but not all know what they say'" (# 8, 17–19), the implication being: Morteira says what he knows, while I know what I say. Who was the "wise man" whose witty remark is cited here? It is tempting to relate Aboab's quotation to an anecdote which is mentioned by many historians,[111] but the only source of which is Johann Christoph Wolf's *Bibliotheca Hebraea* (III, 709). The story is that Antonio Vieira, the famous Jesuit preacher and Portuguese diplomat, when on one of his visits to Holland, went to hear Menasseh ben Israel and Isaac Aboab preach, and when asked for his opinion about their respective merits gave the following reply: "Menasseh ben Israel says what he knows, while Aboab knows what he says."[112] If the story is true, it must have been widely discussed at the time, and it would seem most likely that Aboab alluded to it in the passage we have quoted, substituting, however, Morteira for Menasseh ben Israel. He would have been able to take it for granted that everybody understood who the "wise man" was, and enjoyed the clever adaptation. Yet there is a chronological difficulty which I have so far been unable to resolve. According to his own account (as imputed to him),[113] Vieira had several discussions with Amsterdam Jews and Menasseh ben Israel in particular during his visits to Holland when on diplomatic missions in the years 1640 and 1648. We know, on the other hand, that he could not have visited Holland in 1640 because he was in Brazil at the time, delivering fiery sermons to bolster the morale of the Portuguese in their struggle against the Dutch. It was only in 1646 and 1648 that he went as emissary of King João IV to Holland,[114] and established contact with Dutch

111 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, X (2nd ed.), p. 11; de Castro, *Keur van Grafsteenen*, I, p. 72; Löwenstein, "Die Familie Aboab," p. 671, note 2; Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel*, p. 164.

112 *Menassen dicere, quae sciat, Aboabum scire quae dicat.*

113 J. Lúcio d'Azevedo (ed.), *Cartas do Padre António Vieira*, III (Coimbra, 1928), p. 781 f.; cf. Cecil Roth, *A Life of Menasseh Ben Israel*, p. 327 f., note 29.

114 See J. J. van den Besselaar, *Antônio Vieira en Holland (1624–1649)*, (Nijmegen-Utrecht 1967), pp. 8, 12, 14 f. No dates are given by J. Lúcio d'Azevedo, *História de António Vieira* (Segunda Edição), I, (Lisboa 1931), pp. 139–141.

Jews. 1640, the date given in his *Cartas*[115] must be a misprint for 1646. Now since he did not visit Holland before 1646 and seeing that Aboab was absent from Amsterdam after he left in 1642 and until he returned in 1654, Vieira could not have compared his sermons with those of Menasseh ben Israel during those years. It is not known whether he ever again visited Holland after the completion of his nine year mission (1652–1661) in Maranhão and the Amazon delta. Hence it was most probably Menasseh ben Israel and Morteira whose sermons he heard and evaluated. That he listened to Morteira's preaching is all the more likely in view of the fact that he tried unsuccessfully to engage him in a theological disputation.[116] The anecdote told by Wolf is, therefore, a garbled account of what actually happened, and the "wise man" referred to in Aboab's *Nishmat Ḥayyim* cannot be identified with Vieira. Even assuming that at some time after Aboab's return in 1654 and before Menasseh ben Israel's death in 1657 Vieira had an opportunity of hearing both, the fact that the treatise was written as early as 1636 and copied in 1648 precludes the possibility that Aboab was quoting Vieira. Who the "wise man" was who anticipated the Jesuit's remark remains a riddle.

[115] See note 113.

[116] Roth, *loc. cit.*, 163 f.; d'Azevedo, *História*, p. 140 f.

TEXT A

הצעה

אשר בשם ישראל יכנה אעפ״י שעבר כל עבירות החמורות שבעולם לא יענש בעונש נצחי /

היא כפירה להאמין כי הרשעים החמורים האלו לא נענשו בעונש נצחי — 〈שמעו〉 הרים את ריב ה׳ והאתנים מוסדי ארץ.[1] הטו אזניכם אלי ולבבכם שימו על זאת כי רבה היא[2] צאו לעזרת ה׳ בגבורים[3] ואיש קרדומו בידו לבער קוצים מן הכרם כי כרם ה׳ צבאות בית ישראל[4] אשר נטע בארץ הלזו ויזעקהו ויסקלהו[5] באמונות ישרות ויגדרהו בגדרי עולם אשר גבלו ראשונים.[6] ועתה חדשים מקרוב באו[7] חדשות ישמיעונו כאשר עיני כבודכם תחזנה בהצעה ושאלה אשר לפנינו הלא היא ברבת בני עמנו בראש הומיות תרונה[8] הקהל את העם הנשים והטף[9] ותהי מרגלא בפומייהו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.[10] ואף כי יחטא ואשם והתקצף וקלל במלכו ובאלדיו ופנה למעלה[11] גנוב רצוח ונאוף[12] ויכחש בה׳ ויאמר לא הוא וביד רמה את ה׳ הוא מגדף[13] אם מזרע היהודים הוא כי יפול לא יוטל כי ה׳ סומך ידו[14] אשר חסדו מעולם ועד עולם. והמכשלה הזאת יצאה מתחת ידי משכילים האומרים כי להם יד ושם בחכמת הקבלה. ולמוכיח בשער יקושון[15] ועם לא יבין ילבט.[16] ויהי היום בדרשי ברבים בא לידי עניני הקבלה הנאמנת המקובלת בכל ישראל הברייתא הנשנית בפרקא קמא דראש השנה[17] אבל המינין והמסורות והאפיקו׳ שכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפרשו מדרכי צבור ושנתנו חיתתם

[1] מיכה ו, ב.
[2] אסתר א, כ.
[3] שופטים ה, כג.
[4] ישעיה ה, ז.
[5] שם ה, ב.
[6] דברים יט, יד.
[7] שם לב, יז.
[8] ע״פ משלי א, כ–כא.
[9] דברים לא, יב.
[10] משנה סנהדרין י, א.
[11] ישעי׳ ח, כד.
[12] ירמיה ז, ט; הושע ד, ב.
[13] במדבר טו, ל.
[14] תהלים לז, כד.
[15] ישעיה כט, כא.
[16] הושע ד, יד.
[17] ר״ה יז, א; תוספתא סנהדרין יג, ה.

בארץ החיים ושחטאו ושהחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחבריו יורדין לגהינם ונדונין בה לדורי דורות שנא׳ ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעי׳ בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה וכו׳ [18] גהנם כלה והם אינם כלים שנא׳ וצורם לבלות שאול מזבול לו וכו׳ [19] ולסגנון זה הוספתי דברים כהנה וכהנה וימצאו שם מן הבחורים האלה הבלתי שלמים באמונה הזאת וילינו עלי כל ההולכים בעקבותיהם עד כי הוכרחתי בעצבון לבי לשים במחלוקת אמונה שלימה אשר קבלנו מאבותינו הנביאים התנאים והאמוראים מוחזקת מן האחרונים אשר אין עליה ספק. כי אף כי יאמרו הלכה הנה יאמרו מכלל דפליגי. וידענו רוע יצר לב האדם רע מנעוריו אשר יתלה את עצמו בחוט השערה להתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך [20] יען הדבר במחלוקת שנויה ומי יודע איזה מהם יכשר. ועתה לכם המשפט הזה הכהנים אשר לא נעלם מחכמתכם דבר. ואך למותר להציע לפני רום בינתכם רוב המקומות אשר בהם למדונו רז״ל האמת הזה. הן בכתבי הקדש כגון ויצאו וראו בפגרי האנשים.[21] וכן ורבים מישיני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם.[22] וכן ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע וכו׳ כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש וליהט אותם היום הבא אמר ה׳ צבאות אשר לא יעזוב להם שרש וענף.[23] וכן בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און להשמדם עדי עד.[24] וכן כי ערוך מאתמול תפתה גם היא למלך הוכן העמיק הרחב מדרתה אש ועצים הרבה נשמת ה׳ כנחל גפרית בערה בה [25] וכו׳. הנה במשל נמרץ דימה נשמת האדם אשר היא נשמתו של הקב״ה בתוך אשו של גהינם לנחל גפרית בוער באש אשר לעומת מה שישרוף האש ירוץ הנחל. באופן כי הבעירה היא לעולם כאשר אנו רואים כמה מן ההרים בוערים תמיד לסיבה זו. וכתובים כאלה רבים. והנה רז״ל אין להם מחלוקת בזה הן ממה שנראה מן הברייתא דר״ה שהבאתי לעיל והן ממה שאמרו בפרק חלק ומה שהוסיפו עליהם בתוספתא הפורק עול והמפר ברית בשר והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה [26] והן מדברי ריב״ז ז״ל בפרק תפלת השחר [27] אם כועס עלי כעסו כעס עולם ואם אוסרני איסורו איסור עולם ואם

[18] ישעיה סו, כד.
[19] תהלים מט, טו.
[20] דברים כט, יח.
[21] ישעיה סו, כד.
[22] דניאל יב, ב.
[23] מלאכי ג, יח–יט.
[24] תהלים צב, ח.
[25] ישעיה ל, לג.
[26] תוספתא סנהדרין יב, ט; סנהדרין צט, ב; אבות ג, יא.
[27] ברכות כח, ב.

ממיתני מיתתו מיתת עולם וכו׳ וכן מה שאמרו בפ׳ חלק[28] ד׳ כיתות אין מקבלות פני שכינה וכלהו יליף להו מקראי. ואולם האחרונים אשר על פיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים לא נטו ימין ושמאל מן הדבר הזה ולא למדונו דבר אחר. כי הנה לפנינו ראש המדברים הרמב״ם ז״ל בפ׳ ג׳ דהלכות תשובה אמר ואלו הן שאין להם חלק לעה״ב אלא נכרתין ואובדים ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים האפיקורוסין והכופרים בתורה וכו׳[29] והרמב״ן ז״ל בשער הגמול שנה ושלש את הדברים האלה ובאחד מהם אמר ז״ל[30] ויש עוד[31] במחוייבי הכרת שגופו נכרת מחיי העה״ז ונפשו נכרתת אפי׳ מחיי העה״ב ואין צריך לומר מחיי גן עדן לפי שהוא נדון בגהינם לעולם והם עע״ז והכופרים כגון אלו שמנו חכמים במשנת ואלו שאין להם חלק לעה״ב וכו׳ עכ״ל. ובסוף כלל את דבריו ואמר[32] ומכאן יבין כל בעל שכל שאין מחלוקת בין רבותינו בעיקר מכל עיקרי הדינין הללו העתידין וכל דבריהם עולים בסגנון אחד עכ״ל. וכן היו דבריו בפ׳ אחרי מות[33] ויש כרת חמור מזה שנכרת גופו ונפשו והוא הנאמר בו כי דבר ה׳ בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה[34] ודרשו[35] הכרת בעה״ז תכרת לעה״ב לומר שהוא ימות בנוער וחייתו בקדשים[36] שלא תחיה נפשו בתחיית המתים ואין לו חלק לעה״ב ע״כ. ואעפ״י שלא הזכיר מחיי גן עדן הנה לו באין צריך לומר כמו שכתב בתורת האדם כמו שהבאתי.[37] והרי הרמב״ן ז״ל מקובל גדול וחסיד וכעת לא השמיענו כזאת אלא הלך לו בעקבי המשנה והתלמוד כי כל זולתם אשר ינגד למודיהם הם מחשבות אדם ותחבולותיו. ואף רבינו בחיי מקובל גדול כתב כך בבירור בסוף פ׳ אחרי מות ז״ל כי הרשע הגמור שמת בלא תשובה לא נברא גהינם אלא בשבילו וכשם שהצדיק הגמור נפשו מתענגת בתענוג נצחי כן הרשע הגמור ראוי שתענש נפשו בעונש נצחי וכו׳. ולמטה מזה אמר הרי אמת נידונין שם לדורי דורות ואין הכוונה בביטולם אלא בקיומם בעונש נצחי לדורי דורות עכ״ל. הרי מפי המקובלים עצמם נהרסו זיופיהם של אלו בדברי התלמוד בדורי דורות שאמרו שהוא לזמן מוגבל

[28] סנהדרין קג, א; סוטה מב, א.
[29] ה׳ תשובה ג, ו.
[30] כתבי רמב״ן (בעריכתו של הרב חיים דוב שעוועל), כרך ב, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ רצ.
[31] ושיעור כתיב בכ״י.
[32] שם, עמ׳ רצד.
[33] ויקרא יח, כט.
[34] במדבר טו, לא.
[35] ספרי שלח קיב; סנהדרין סד, ב; צ, ב.
[36] ע״פ איוב לו, יד.
[37] ר״ל לעיל בציטטה משער הגמול.

אעפ״י שאין צורך אצל החכמים להביא ראיות על המפורסמות האלו כי לדורי דורות הוא כמו לעולמי עולמים כענין שכתוב ימלוך ה׳ לעולם אלדיך ציון לדור ודור הללויה.[38] גם הרא״ש אחד מן השרים הראשונים לא סר מזה כלל ז״ל בפ״ק דר״ה[39] נמצא ששה חלוקים בדיני העה״ב. א׳ צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העה״ב. ב׳ בינונים וליכא בכלל עוונותיהם עון פושעי ישראל בגופן ובם חסד מטה כלפי חסד. ג׳ יש בכלל עוונותיהם עון פושעי ישראל בגופן יורדין לגהינם ומבצבצין ועולין. ד׳ רובן עוונות ואין בכלל עוונותיהם עון פושעי ישראל בגופן יורדין לגהינם ונידונין בה י״ב חדש ואחר שסבלו את דינם י״ב חדש באין לחיי העה״ב. ה׳ רובן עוונות ויש בכלל עוונותיהם עון פושעי ישראל בגופן יורדים לגהנם ונידונין בה י״ב חדש לאחר י״ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים. ו׳ אבל המינין והמשומדים והמסורות יורדין לגהינם ונידונין בה לדורי דורות עכ״ל. גם הרי״ף ז״ל נלוה עמם שהעתיק דברי הגמרא לפסק דין כהוייתן כי כן ראוי ללמוד בכל קהלות ישראל.[40] והר״ן ז״ל בפירושיו הסכים עמו גם הביא דברי הר״ז ז״ל דאמר דכל הני מילי דוקא שמתו בלא תשובה.[41] וס׳ החסידים הביא דבריו להורות בסי׳ תר״ז.[42] א״כ איפה אחרי שהגאון מהרי״ק[43] ז״ל אמר שבכל מקום שיסכימו ג׳ גאוני עולם הרי״ף הרמב״ם והרא״ש ז״ל הנה יפסוק הדין כמוהם אעפ״י שימצאו חלוקים עליהם. מי הוא א״כ אשר ימלאנו לבו ולא ייראּ לגשת ולדבר נגד הסכמת שלשת הגבורים האלה במקום אשר לא נמצא נגדם פוצה פה ומצפצף. וכן המקובלים מצאנו ג״כ בעל עבודת הקדש ח״ב פ׳ ל״א ז״ל:[44] ואם לא עשתה תשובה הרי גהינם כלה והיא אינה כלה שנא׳ וצורם לבלות שאול.[45] אבל אם עשתה תשובה וישארו בה עדיין לכלוכים ממקור המדרגה ההיא צריך לתת אותה לכובס

[38] תהלים קמו, י.

[39] סי׳ ה.

[40] ר״ה ג, ב – ד, א: אבל המינים והמומרים והמסורות... יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות.

[41] רבינו נסים שם: וכתב הר״ז ז״ל דכל ה״מ דוקא שמתו בלא תשובה.

[42] ספר חסידים, דפוס בולונייא, סי׳ תרז (ולא תרו, כמו דכתיב בכה״י שלנו) ובדפוס פארמא נמצאת הפיסקה בס׳ לג (מהדורת וויסטינעצקי־פריימאנן, תרפ״ד, עמ׳ 33): רבינו יצחק דאלפס... אבל המשומדים והמסורות וכו׳ יורדין לגיהינום ונידונין בה לדורי דורות... וקיימא לן הני כולהו שמתים בלא תשובה.

[43] ר׳ יוסף קארו בהקדמתו לפירושו ״בית יוסף״ על הטורים לר׳ יעקב בן אשר: ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשת עמודי ההוראה... הלא המה הרי״ף והרמב״ם והרא״ש ז״ל אמרתי אל לבי שבמקום ששניהם מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם וכו׳.

[44] ספר עבודת הקודש לר׳ מאיר ן׳ גבאי, ווארשא תרמ״ג, מח, ב.

[45] ר״ה יז, א.

שיסיר ממנה לכלוכה וכו׳. ואע״פ שבסוף פ׳ ל״ב אמר שינהג ה׳ עם הנפשות
חסד הגלגול הנה כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר[46] ואם בסופן לא
יתוקן אחרית רשעים נכרתה. שכן מהרי״א ז״ל בפ׳ כי תצא[47] בהליצו על
הגלגול אמר אולי יתוקן בג״פ ומ״מ אין לנו אלא דברי התנאים והאמוראים
וזולתו אין ללמוד לנפוצות ישראל ועון פלילי הוא להכחיש את דבריהם
המפוארים והמקובלים המלאים דעת ויראת ה׳. גם הרב בעל עקידה בשער
ס׳[48] פי׳ כי אין להבין חלילה ענין כל ישראל יש להם חלק לעה״ב כגזרה
מוחלטת כי הם ז״ל סתרו זאת הכונה באמרם ואלו שאין להם חלק לעה״ב אלא
כי שם ישראל וצדיק הם מורדפים וכל אשר לא ישמע אל דברי התורה לא
יקרא ישראל ואין לו חלק לעה״ב. והרב בעל העקרים גם הוא במאמר ד׳ פ׳
ל״ד[49] קבל דבריהם ז״ל עטרות לראשו. ויש רשעים אחרים שנדונים בעונש
נצחי כפי מעשיהם והם אותם שכפרו בתורה ובעקרים כמו שיבא בע״ה וכו׳
עכ״ל. ואין לטעות במה שכתב מהרי״א ז״ל בפ׳ שלח לך על ענין הכריתות
הנז׳ בתורה ז״ל:[50] אך הכרת הוא עונש גדול לנפש תקבל בו פחות ויתר ואחרי
קבול העונש תשוב לקבל העידון והעונג וכמ״ש[51] אם יכרת ועוד יחליף
ויונקתו לא תחדל עכ״ל. כי שם לא דבר אלא בעונש הנרצה במלת כרת לא
חי״ו שיאמר כי כל החטאים והפשעים החמורים תשוב לקבל העידון והעונג כי

[46] והמשך הפסוק: להשיב נפשו מני שחת לאור באור החיים (איוב לג, כט–ל). הרב שאול לוי מורטירה סובר שאם לאחר ג׳ גלגולים לא יתוקן החוטא חוזר לגהינם (עיין בספרו גבעת שאול, אמסטרדאם תי״ה, סי׳ מח, פ׳ וילך; ווארשא תרע״ב, עמ׳ 297, 299) ולכן אינו מביא כאן אלא מה שמתאים לדעתו ומסיים ״ואם בסופן לא יתוקן אחרית רשעים נכרתה״. ברם בעל ס׳ עבודת הקודש שם מפרש ע״פ דברי ספר הבהיר ״שיתנהג מנהג זה (כלומר של גלגול) עד אלף דור שהוא סוד ימי עולם״ (דף מט, ב). וכן משמע גם מדברי רבינו בחיי סוף פ׳ כי תצא בהסבר טעם היבום.

[47] ר׳ יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, דברים כה, ה: ״ואמנם כמה פעמים תתגלגל הנפש... אומר שנרמז בדברי אליהוא שאמר (איוב לג) הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר, כי שתי פעמים או שלש יקרה זה ולא עוד״.

[48] ר׳ יצחק עראמא, עקדת יצחק, פרעסבורג תר״ט, חלק ג, דף לו, ב.

[49] הוצאת יצחק הוזיק, פילאדלפיא תש״ו, מאמר רביעי חלק שני, עמ׳ 336. אלבו דן בשאלה של נצחיות העונש בפרקים לו–לח והוא מגיע לידי המסקנה שאע״פ שמצד הדין העונש צריך להיות נצחי, ״הוא ישוב זמני על צד החסד״ (עמ׳ 374). מ״מ הוא מודה ״כי לשונאי ה׳ והבלתי שומרים מצותיו יהיה עונש נצחי, וזהו שאמרו רבותינו ז״ל כי המינים והאפיקורוסים ושכפרו בתורה וכו׳, לפי שהם יוצאים מכלל ישראל ומכלל זרע אוה בי ה׳ ושומרי מצותיו, ראוי שישארו במה ששורת הדין מחייבת, והוא שיהיה עונש נצחי, ועל כן אמרו בהן שהם יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות, אבל המודים בעקרי התורה אלא שחטאו בקצת עבירות, ראוי שימשך עליהם החסד הנמשך לשומרי ברית השם ולזרע אוהביו״ (עמ׳ 378).

[50] ר׳ יצחק אברבנאל, פירוש על התורה, במדבר טו, כב.

[51] בכה״י: וכ״ש.

זה נגד הקבלה המפורסמת לרז״ל וכן מצאנו לו בבירור תחלה בספר נחלת אבות[52] על משנת ר׳ אליעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו וכו׳ אע״פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק[53] לעה״ב. אמר עוד: אבל הכונה האמיתית היא שהעושה זה הוא כופר בשכר ועונש והוא אפיקורוס ואין לו חלק לעה״ב ע״כ. וכן בס׳ ראש אמנה שלו פרק כ״ד כתב ז״ל:[54] האמנם הוצרכו לבאר במשנה שעם היות שאמרו שכל ישראל יש להם חלק לעה״ב הנה כבר ימנעו מזה החטאים בנפשותם והם האומרים אין תחיית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים והאפיקורוסים כי להיותם מפושעי ישראל יאבדו טובה הרבה ולא יזכו לחיי העה״ב ע״כ. ועוד למטה מזה אמר[55] שהכופר בתחייה נפשית והאלהות התורה וכבודה ובאמונות האלהיות והשמות המקודשים אין לו חלק לעה״ב ואמנם שאר עבירות ענשן כתוב בתורה ואין העובר עליהם נעדר מהחיים הרוחניים כי אם אותם הכופרים והפושעים אשר זכרו ע״כ. והוא עצמו מה שאמר בפי׳ התורה בענין הכריתות שזכרנו ועוד שם בסוף הפרק והספר ההוא[56] אמר והיוצא לנו מזה כולו הוא שרז״ל במשנה לא עשו שרשים בענין התורה ולא כוונו אליהם אבל על צד האזהרה זכרו הכפירות אשר ימנעו האדם מחיי העה״ב. וכיוצא בזה אמרו בפ״ק דר״ה אבל המינים והמשומדים והאפיקורוסים והמסורות וכו׳ יורדין לגהנם ונדונין בה לדורי דורות הנה התבאר שלא זכרו הדברים האלה להיותם עיקרים ויסודות הדת כי אם להיותם עבירות קשות ומעשים מגונים מכלות עיני השכל ומדיבות נפש שהמה יגרשו את האדם מהסתפח בנחלת קדושים שהם חיי העה״ב עכ״ל. הרי כי מהרי״א ז״ל כאחד משאר החכמים החזיק באמת רז״ל ומפרסמו ואין לחשוב ההפך על שום חכם מחכמי ישראל. גם מהר״י אבוהב ז״ל בס׳ מנורת המאור דף י׳[57] אמר גדול עונש הרשעים גמורים לאחר מיתה אין לו קץ ותכלה שבא עליהם בחשבון כל מחשבותם ומעשיהם ונידונין עליו כדגרסינן בפ״ק דר״ה וכו׳ אבל המינין והמסורות והאפיקורוסין ושכפרו בתורה וכו׳ יורדין לגהינם ונידונין בה לדורי דורות וכו׳. והחסיד רבינו יונה ז״ל בשערי תשובה דף כ״ז[58] כתב

[52] פרקי אבות עם פירוש רבינו משה בן מיימון ז״ל ועם פירוש נחלת אבות מהשר הגדול רבינו דון יצחק אברבנאל, ניו־יורק תש״ג, דף קסא.

[53] בכה״ל: ח׳.

[54] ס׳ ראש אמנה, אלטונא ע״פ דפוס קרימונה שי״ז, דף לה, א.

[55] שם, דף לה, ב.

[56] שם, סוף פ׳ כד.

[57] מנורת המאור לר׳ יצחק אבוהב (הראשון), מנטובה שכ״ג, דף י, א – יא, א, כלל ראשון, נר ראשון, חלק שני, פרק ראשון.

[58] השער השלישי, ס׳ קנט.

ודע״ה אמר[59] כי רשעים יאבדו ואויבי ה׳ כיקר כרים כלו בעשן כלו הזכיר על הרשעים לשון אבידה כי יאמר על הצער והגלות כענין שנא׳ האובדים בארץ אשור וכו׳[60] ויאמר על המות כמו באבדן מולדתי וכו׳[61] כי רשעים יענשו בצרות ויסורין עז[62] כמות וכן יענשו במשפט על מעשיהם בעה״ב לקץ וזמן אבל אויבי ה׳ המשילם לחלבי הכבשים ושמנם שהוא ניתך באש וכלה בעשן ולא המשילם לבשר הכרים כי יעשה גחלת וישאר האפר ע״כ אמר כלו בעשן כלו. כי תכלה נפשם ותאבד מן העה״ב ע״כ. וא״כ פירש מי הם אויבי ה׳ ומסיק כי הם אותם שאחז״ל בפ״ק דר״ה אבל המינים והמסורות וכו׳ ואמר[63] וכת הנותנים חיתתם בארץ החיים דבר עליהם יחזקאל[64] ותהי עוונותם על עצמותם וגו׳ יעויין שם ע״כ. והרב מנחם מריקאנאטי[65] ז״ל והוא מן המקובלים כתב בפ׳ לך לך על פסוק וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו וגו׳[66] ענין הכרתת הנפשות הוא כענף הנכרת מן השרש אשר הוא חי ממנו כשלא תשוב לצרור החיים וכן אמרו רז״ל וכו׳[67] לפיכך נשמתו לא תשוב לשרשה. ודע כי אין הכרת בכל חייבי הכריתות שוה שהצדיק הגמור שתקפו יצרו ואכל כזית חלב אינו נכרת ואבד מהעה״ב.[68] שהרי מנו רז״ל ואלו שאין להם חלק לעה״ב ולא מנו רק הכופרים בעיקרי התורה וכו׳.[69] ועוד אמר שם: ויש חייב כרת שעוונותיו מרובים ועונש שלו מגיע לנפש החוטאת שהיא נכרתת מחיי ג״ע וכו׳.[70] וכתב עוד בפ׳ שלח לך ז״ל:[71] וטעם הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה

[59] תהלים לז, כ.

[60] ישעיה כז, יג. [61] אסתר ח, ו.

[62] בכה״י: או. [63] רבינו יונה, שם.

[64] יחזקאל לב, כז. עיין ספרי שלח, קיב: עונה בה... כענין שנא׳ ותהי עוונותם על עצמותם.

[65] ספר לבושי אור יקרות לר׳ מרדכי יפה, ירושלים תשכ״א הנדפס עם פירוש הריקאנטי על התורה.

[66] בראשית יז, יד.

[67] המשך דברי הריקאנטי: וכן אמרו רז״ל בסיפרי (שלח, קיב, ונכרתה) אין הכרתה אלא הפסקה (ע״כ דברי הספרי) וענוש מדה כנגד מדה הוא הפר הברית העליון שמשם פורחים הנשמות שנאמר את בריתי הפר לפיכך...

[68] הריקאנטי המשיך: או בעל אחד מחייבי כריתות אינו אבוד לגמרי מגן עדן ועולם הבא שהרי...

[69] דעתו של הריקאנטי כולה בנוייה על דברי הרמב״ן בס׳ תורת האדם, שער הגמול. עיין כתבי רמב״ן, הוצאת הרב חיים דוב שעוועל, כרך ב, ירושלים תשכ״ד, עמ׳ רפט–רצ.

[70] הריקאנטי הוסיף: ומחוייבי כריתות הללו רמז בהן הכתוב ונכרתה הנפש ההיא מלפני (ויקרא כב, ג) והאבדתי את הנפש ההיא (שם, כג, ל) ורשעים הללו אין להם כרת בגופם רק מזקינים בעולם הזה שנאמר (קהלת ז, טו) ויש רשע מאריך ברעתו. עיין רמב״ן שם.

[71] ס׳ לבושי אור יקרות, דף עה, ב.

מפורש בפרקי דרך ארץ[72] מהו עונה בה מלמד שהנפש מוכרתת ועונה עמה ר״ל שהעון דבק בה אחרי הכרת להיות נידונה[73] בייסורין לעולם כענין כי תולעתם לא תמות וכו׳[74] ע״כ. והספר מאמר השכל דף י״א כתוב לאמר[75] ורשעים החמורים הנדונים לדורי דורות רצון הי״ת מקיים אותם ודן אותם בעונש ובצער מכלה אותם עכ״ל. וכס׳ ראשית חכמה[76] בשם מדרש הנעלם[77] נאמר כי הנה רחקיך יאבדו אמר דוד מי שהוא רחוק ממך בעה״ז הוא אבוד לעה״ב הצמת כל זונה ממך הרשעים שמחלישים עצמם בעוונות ומזניחים עצמם ממך אף אתה מה עושה להם מחלישם לגהינם ואין הצמתה אלא לשון מוחלט שנא׳ לצמיתות לקונה אתו[78] עכ״ל. ועוד שם[79] בשם המדרש הנעלם

160

[72] אף כאן מביא הריקאנטי דברי הרמב״ן. עיין פירושי התורה לרמב״ן, במדבר טו, לא, הוצאת הרב חיים דב שעוועל, כרך ב, עמ׳ רנג: וראיתי בפרקי דרך ארץ, מהו עונה בה, מלמד שהנפש נכרתה ועונה עמה, כלומר שהעון דבק בה אחרי הכרת להיות נדונת ביסורין לעולם, כענין כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה. ע״כ. הרב שעוועל העיר שם: ״כן גם בכ״י וברקאנטי אבל לא מצאתי בברייתא שלפנינו״. עיין מיכאל היגער, מסכתות זעירות, נוירק תרפ״ט, עמ׳ 56: ״המאמר הזה איננו בדרך ארץ שלפנינו, אבל הוא מובא בכ״י, מחלקה א׳. והשוה ירושלמי פאה פ״א; בבלי שבועות י״ג א׳; ומנורת המאור סימן י״״.

[73] בכה״י: נדונת (כמו בגירסת הרמב״ן) והתיקון ע״פ נוסח הריקאנטי.

[74] בסוף דבריו חוזר הריקאנטי למה שכתב בפ׳ לך לך שאין כפל הכרת (ר״ל הכרת תכרת) נדרש בכל עונות שבתורה רק באלו שבכתוב הזה (ר״ל במגדף וע״ז וכיוצא בהן) אמנם לשאר הכריתות הוא בגוף או בנפש (בהתאם לדעתו של הרמב״ן בשער הגמול). ״ואף כי מצאנו משומדים שחיים יותר מנ׳ שנה ואינן נכרתין מחיי העולם הזה דע כי זכות תולה... אמנם הרב ז״ל (ר״ל הרמב״ן) כתב כי לפי סוד העיבור יש בו תקון לשאלה הזאת שהדין נותן להתלות אפי׳ לעובדי ע״ז להכעיס ברוך שופט הצדק שייסד הכל ברחמים״. עיין רמב״ן, שער הגמול, שעוועל עמ׳ רצא. הרב מורטירה השמיט דברים אלה שאינם עולים בד בבד עם דעתו.

[75] מאמר השכל, קרימונה שי״ז; בהוצאתו של וולף הידנהיים, רעדעלהיים תקס״ד, דף ח, א. הגירסה המובאה משובשת, שהרי בעל מאמר השכל מצטט דברי הרמב״ן משער הגמול (שעוועל, עמ׳ רפז–רפט) האומרים: ודן הנפשות ההם בעונש וצער שאינו מכלה הנפש החוטאת ההיא. אשר לבעלותו של מאמר השכל עיין יצחק אייזיק בן יעקב, אוצר הספרים, עמ׳ 284, סי׳ 255. הידנהיים ייחסו בטעות לראב״ן. יעקב ריפמן סבר שרבינו בחיי חברו, הנחה שאין לה יסוד, כמו שהראה אפרים גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש״ל, עמ׳ 18–19.

[76] ס׳ ראשית חכמה לר׳ אליהו ב״ר משה די וידאש, אמשטרדם תס״ח, דף מב, ב (שער היראה, פרק יג): ועוד אמרו במדרש כי הנה רחקיך יאבדו (תהלים עג, כז) אמר דוד מי שהוא רחוק ממך...

[77] הרב מורטירה הוסיף המלה ״הנעלם״. המדרש נמצא בילקוט שמעוני על הפסוק תהלים עג, כז, סי׳ תתט. השוה סנהדרין קו, ב.

[78] ויקרא כה, ל.

[79] ראשית חכמה, דף מד, א. הפרשה פותחת בדף מג, ב: ובמדרש רות הנעלם ביארו

דרות[80] אמר: מדור ה׳ נקרא שאול ושם נידונים המוסרים והאפיקורוסים והכופרים בתורה וכל הכופרים בתחיית המתים ועל אלו נאמר כלה ענן ויילך כן יורד שאול לא יעלה.[81] על שאר החוטאים כתיב[82] ה׳ ממית ומחיה מוריד שאול ויעל וכו׳ מדור זה נקרא תחתית ארץ היורד שם שוב אינו עולה עכ״ל. עוד שם[83] בשם הזוהר פרשת תרומה דף ק״נ[84] אמר שיש מקום בגהינם והוא נקרא צואה רותחת ובו נידונין כל אותם שחטאו ושהחטיאו את הרבים וז״ל:[85] ואית חייבין אינון דמתלכלכין בחובייהו תדיר ולא אתלבנן מנייהו ומיתו בלא תשובה וחטו והחטיאו אחרינן והוו קשי קדל תדיר ולא אתברו קמי מאריהון בהאי עלמא אילין אתדנו תמן בההוא זוהמא ובההיא צואה רותחת דלא נפקין מתמן לעלמין. אינון דמחבלין אורחייהו על ארעא ולא חששו ליקרא דמאריהון בהאי עלמא כל אינון אתדנו תמן לדרי דרין ולא נפקי מתמן בשבתי ובירחי ובזמני ובחגי בההוא אתר נורא אשתכח ולא אתדנו אבל לא נפקי מתמן כשאר חייבין דאית להו נייחא עכ״ל. ואמר עוד[86] שמי שחלל שבת בפרהסיא נידון לעולם אפי׳ בשבת ושאר הרשעים ששמרו שבת יוצאים לראות בדינם של אלו שלא שמרו שבת ועליהם נאמר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וכו׳ עכ״ל.

כללות חכמי ישראל יחדו ירננו האמת הזה ישאו קולם התורה. הנביאים. הכתובים. משנה. ברייתא. תוספתא. תלמוד. הרמבם. הרמבן. הריף. הראש. הרן. הרז. מהריא. הרב בעל עקדה. רבינו בחיי. החסיד רבינו יונה. הרב מנחם מריקאנטי. מהרי אבוהב. פרקי דרך ארץ. מאמר השכל. ראשית חכמה. מדרש הנעלם. ואחרון אחרון חביב ספר הזוהר. לא אליכם כל יודעי דת ודין

ז׳ מדורות בקיצור מה שמענישים בהם וז״ל: המדור הראשון נקרא בור... המדור הה׳ נקרא שאול... המדור הז׳ תחתית ארץ היורד לשם שוב אינו עולה...

[80] ס׳ זהר חדש, ירושלים תשי״ג, דף עט, א–ב.

[81] איוב ז, ט.

[82] שמואל א, ב, ו.

[83] ראשית חכמה, מג, ב.

[84] בכה״י: ק״ץ.

[85] זוהר תרומה, דף קנ, ב. אנו מצטטים ע״פ הטכסט שבזוהר, שכן הגירסה בכה״י משובשת בקצת מקומות: אית במקום ואית; דמתלבנן ובחובייהו במקום דמתלכלכן בחובייהו; מנהייו במקום מנייהו; ומתו במקום ומיתו; אינון דחטאו והחטיאו במקום וחטו והחטיאו; קשי קבל במקום קשי קדל; הוספה אחרי המלה תמן: בההוא זוהמא ובההוא צואה רותחת; ולא נפקי מתמן חסר; וחגי במקום ובחגי; אשתכח במקום אשתכך; דאית להון במקום דאית להו.

[86] ראשית חכמה; מד, א: ״ואמר (ר״ל הזוהר) אח״כ שמי שחלל שבת...״. הכונה לדברי הזוהר שם: כל אינון דמחללי שבתות וזמני ולא חיישי ליקרא דמאריהון כלל בגין למטר לון אלא מחללי בפרהסיא...

אשר קטנכם עבה ממתני[87] אספתי ראשי עם יחד אלא להודיע אל כל הקהל הזה אשר אנכי בקרבו כי על שקר המה בוטחים בתשועתם האומרים לא תגיע בעדנו הרעה המוחלטת בהיותנו מבני ישראל. ועל מעכ״ת ועל כל אשר ידע בצערנו מוטל חוב[88] גמור לתקן בכל[89] מאמצי כח את המעוות הזה כי באו מי הדעת הנשחת הזה עד נפש. הלא משם ישאנו כל אשר ימלאנו לבו לשוב אל ארץ הטמאה להשחית ולהתעיב ככל תועבות ה׳ אשר שנא כי יתברך בלבבו לאמר אך בה׳ תשועת ישראל. ולא יראו לנפשותם ויקראו בזדון בפה מלא כל אשר לא יאמין את זאת. ועליהם אמר דוד[90] מה תתהלל ברעה הגבור חסד אל כל היום. ולא זו בלבד אלא פשה תפשה המספחת אל שביניינו[91] מבני עמנו השקטים על שמריהם[92] בארצות אויביהם ומדי יום ביומו כעב תעופינה וכיונים אל ארבתיהם[93] אם ישמע הדבר הזה להם לא יצא איש ממקומו ומעשים שהיו כך היו ואוי לו למי שגרם להם כך ואיככה ינוחו על משכבותם ישקטו בלבבם הנרדמי׳ האלה אשר חללים רבים הפילו ועצומים כל הרוגיהם.[94] לכן קנאו לה׳ אלדי ישראל לא תשאו פני איש ומכחכם שחדו בעדי[95] בחכמת נח״ש שרף ועקרב ודבריכם כגחלי אש לפרסם האמת בדברים ברורים קראו בגרון אל תחשוכו[96] הרימו מכשול מדרך עמי[97] כי הנה זאת צור מכשול ואבן נגף[98] מצופה בלבוש קבלה וסוד נעלם בסודם אל תבא נפשי[99] כי עוד יחדו ממתיקים סוד[100] לאמר כי חסד ה׳ גדלה ועצמה עד מאד ולכן באחרית הימים אף הגויים אשר לא ידעו את ה׳ יהיה להם חלק לעה״ב ויוושעו ומקדשים דבריהם על פי הראיה שנא׳[101] כל גוים אשר עשית יבואו וישתחוו לפניך וכו׳ אוי לאזנים שכך שומעות. וכבר אמר אחד מהם לפני רבים מי יתן נשמתו כנשמתו של ירבעם בן נבט ונשמתו של אותו האיש אומרים שיזכה לעה״ב ודברים אחרים כאלה בפי תלמידים שלא שמשו כל צרכם נאמרים

87 ע״פ מלכים א, יב, א.
88 בכה״י: וחוב.
89 בכה״י: כל.
90 תהלים נב, ג.
91 בכה״י: שבינגו.
92 ע״פ ירמיהו מח, יא.
93 ישעיה ס, ח.
94 ע״פ משלי ז, כו.
95 איוב ו, כב.
96 ע״פ ישעיה נח, א.
97 ישעיה נז, יד.
98 ע״פ ישעיה ח, יד.
99 בראשית מט, ו.
100 ע״פ תהלים נה, טו.
101 תהלים פו, ט.

באזני עם ה׳ אלה, חדשים מקרוב באו שלמים הם אתנו דברים שאסור לשמעם
וכ״ש לכתבם ולהכניס דבריהם באזני שומעיהן. יאמרו שאם נאמין עון ועונש
נצחי הנה בזה התחזק דת הנצרים האומרים כי חטא אדם הראשון היה נצחי
וע״כ הוכרח לבא האלדים : אחרים : שהוא נצחי למות ולכפר בעדו. ולכן
שאלו מאת פרנסי הוועד לצוות לבל אשמיע עוד האמת הזה ר״ל שהרשעים
החמורים אשר מתו בלא תשובה עונשם נצחי כי בזה תתחזק דת הנצרים וקיימו
בחתימת ידם ההצעה אשר באה בראש דברי. וכאשר יראו לנפשותם כי לא
ימצאו סומך הוסיפו לשאול אם היא כפירה כי בטחו שאם ישיבו כי הדעת הזה
אינו אמיתי אבל אינו כפירה בזה יצאו ידי חובתם להיות לדעת הזה יד ושם
בלב כל החפצים בה ואוהבים אותה למחסה ולמסתור קלקול מעשיהם. ע״כ
תפוג תורה ויילילו יראי ה׳ וכי יש לך דבר שעומד בפני התשובה ואם העון
נצחי הלא המצוה והתשובה היא נצחית כי כל האמור אינו אלא ישתדלו לגדף
את הנ״ל. ולמה יאמרו הגוים אשר ישמעון את החקים האלה רק עם אשר בידם
טובם בטוח כצדיק כרשע הגוי הזה ועתה לא יבצר מהם את כל אשר יזומו
לעשות[102] כי אין פחד אלדים לנגד עיניהם ונהי כטמא כלנו[103] חלילה. ואיפה
תמצא קנאת ה׳ ואהבתו אשר לבשה ההרוגים ושרופים על קדושת שמו
הנמצאים בכל דור בעם ה׳ אלה אם לקץ הימין מקרה אחד להם ולאשר שרף
את התורה. לשמע זה תצלנה אזנים כי הנה חומת היראה והאהבה ערו ערו עד
היסוד בה.[104]

נא זאת אוהבי אלדים אל תתנו לכם פוגה עד תכוננו את האמת ותעקרו את
השקר מעיקרו. חכמים הזהרו בדבריכם לדבר משפטיכם בדברים ברורים כי
עיני כל העדה הזאת עליכם לדעת מה יהיה לרשעים גמורים באחרית הימים
ועל הכל חושו אל תעמדו לית דין צריך בושש. ואלדי השמים ימהר לנו
תשועתו

ונשוב ונראה בין עובד אלדים לאשר
לא עבדו[105] — תם ונשלם
שבח לאל בורא
עולם

[102] ע״פ בראשית יא, ו.
[103] ישעיה סד, ה.
[104] תהלים קלו, ז.
[105] ע״פ מלאכי ג, יח.

TEXT B

מחכמי ויניציאה שמעיה די מדינה נר״ו ועזריה פיגו נ״ע ליצחק אבוהב מורנו ורבינו לבטל דעתו. בפסקו הכתוב לקמן.[1] ולהודות על האמת פסק הגאון שלם[2] יצ״ו ולהכריע כדעתו יברכנו האל והעוזר[3] האמיתי ויראה לנו נפלאות מתורתנו הקדושה אמן כן יעשה ה׳ —

איגרת

על כנפי רוח דעת. ויראת ה׳ מוציא חכמה ממקומה. מפוארה ברה כחמה ואם לבינה ממכון שבתה יקרא[4] החכם השלם ידיד נפשנו כמוהר״ר יצחק אבוהב נר״ו:

בנפש ובשוע[5] בלב תמים. לשוכן מעונים. על שלום חדות תורתו עשה יעשה לו כנפים[6] לעוף על במותי ההצלחות הנאספות: ס״א נאשרות: ואחרי כן נצא לקראת זיו פניו הנעימים בשורותינו[7] אלו כי זה רוב שנים הודיעו חכמת כ״ת לנו בהתעצמו במושכלות תורתנו שתתעלה והתעסקו בדברים עיוניים אשר בתלמודנו הקדוש. וצלל במים אדירים מהפוסקים ז״ל בדיניהם והעלה בידו מרגליות כי כן קרבו אלינו מאז אמריו: הנעימים: כי נעמו מפי כתבו אשר עינינו[8] ראו ולא סר ימין ושמאל מנקודת האמת וקלע אל שערת[9] שרשן של דברים ועומקן כי על כן נזרקה אהבתו בלבנו והתאוינו תאוה יזדמן איזה ענין להשתעשע בידידותו מהרחבת חשקנו בו. והאלדים אינה לידנו דבר אשר קיוינו יעורר מכ״ת להודיע שיעורו לרבים ומיניה דמר יתקליס עלאה[10] כי ידענו זה כל חמדת לבבו. והוא כי לימים שעברו גלה את אזנינו הגביר ומעולה המקנא לאלדיו הישיש כה״ר אברהם אבוהב נר״ו מה שנתעורר מן החקירה במקום ההוא. אם יצוייר היות לנפש עונש נצחי או לא ונעשו בזה כתים כתים וחבורות חבורות הללו נוטים לדעת אשר החליט המאמר לבלתי היות לנפש עונש נצחי והללו נוטים לדעת המקיים פשוטי מאמריהם ז״ל שיש עוונות חמורים מחייבים לנפש עונש תמידי לבלתי תכלית. ונתגלגלו הדברים עד שהסכימו מעלת ראשי ומנהיגי המדינה אשר שם לשלוח כאן טענות שתי

[1] ר״ל ספר נשמת חיים.
[2] שאול לוי מורטירה.
[3] בכה״י: והעוזה.
[4] ע״פ שיר ו, י; תהלים לג, יד; משלי ב, ג.
[5] בכה״י: ונשוע.
[6] משלי כג, ה.
[7] בכה״י: בשורותים.
[8] בכה״י: עינגו.
[9] ע״פ שופטים כ, טז.
[10] סוטה מ, א.

הסברות והמה בכתובים בארוכה בראיות שונות למען יתלבנו ויתבררו הדברים
על פי הסכמת מעלת הגאונים ראשי ישיבתנו נר״ו. וכאשר יגזרו כן יקום בלי
פקפוק. ויען היה מחסד הגביר הנז׳ יצ״ו להשמיענו כזאת מתחלה והראנו את
כל אלה קודם הראותם לפני הרבנים נר״ו היו דברינו אליו ע״צ הויכוח והעצה
הטובה כי מדעתנו לא יאות להציע דברים אלו לפני מעלתם ולבקש מלפניהם
יצ״ו דבר מלכות ופסק חיתוך מבית דינם הצדק כי ידענו נאמנה יתפרסמו
הדברים בין עמי הארץ ונפיק מיניהו חורבה עצומה לשים בפיהם שום מין ספק
על דבר כזה דכ״ש דפקרי טפי [11] בשמעם שעכ״פ תהיה לנפש החוטאת במרד
ובמעל תשועת עולמים ובעונותינו הרבים ילפי מקלקלתא ומה גם בהעלות
הסכמת כלם עם הצד המחייב העונש הנצחי כאשר נתאמת אצלנו מדעתם. ולא
ימצא שום אחד מחכמי ישראל התורניים האמוניים על שרשי הקבלה
המאומתת מרבותינו התלמודיים ז״ל שיחלוק על זה לא לכבוד יהיה לצד
שכנגדו ואש המחלוקת תתלהב יותר לא תכבה כי דת אהבת הנצוח אחת היא.
על כן אמרנו טוב הדבר להשיב אמרים למעלת המנהיגים הנ״ל המה בחכמיהם
ימלטו את העיר ההיא מהמבוכה הזאת בדבר על לב המחזיק בסברת ביטול
העונש הנצחי הוא מעצמו יבטל דעתו מפני דעת זולתו אשר נתקבלה אצל
הרבים בחכמה ובמנין ואחריו כל אדם ימשוך לבלתי התיאש מן הפורענות
התמידי על עונות הרשומים הנקובים בשמות לבעלי הגמרא ע״ה אם הוא ימות
באין מוסר התשובה הראויה עליהם חלילה ורק שלום ואמת יהיה בזה. וייטב
הדבר בעיני הגביר הנז׳ ואת הכל עשה יפה כפי רוחב שכלו בענוה ויראת ה׳.
ויהי היום שקיוינוהו משמיע שלום מבשר טוב וכי נחה שקטה כל הארץ ההיא
על הדרך אשר חשבנוהו נכזבה תוחלתנו כי הודיעוהו מחדש עדיין מחלוקת
במקומה עומדת וכי ראש המדברים ומכריזים הכזבת אמונת עונש נצחי הוא
ניהו מר ודורש כן לרבים בפומבי והן אמת לא נכחד כי עם שלכאורה היה
צערנו לא מעט על אשר פשתה מספחת המריבה עד גדר זה ולא הספיקו
האגרות הראשונות לכלה פשע ולהתם חטאת [12] נגע זה וגם היות האדון אשר
חפצנו ביקרו הוא המחזיק באותה הסברה ולא היינו רוצים לשמוע ממעלת
חכמתו שמץ דבר אפי׳ כמלא נימא יוצא מגדר שלומי אמוני רבני תלמודיים
מ״מ אחרי ההתיישבות היא עמדה לנו לקורת רוח ולהשיב נפשנו כי אמרנו
טוב אשר יאחוז בסברה זו בלב שלם ישר וירא אלדים כמוהו אשר יקיים
בעצמו שומע לעצה חכם [13] לאהבת ה׳ ולקדושת שמו מתת אותה לאיש אחר [14]
אשר לא ישוב מפני כל [15] ורק את נפשו ישמור לעשות ככל היוצא מפיו אם

[11] סנהדרין לח, ב.
[12] דניאל ט, כד.
[13] משלי יב, טו.
[14] בראשית כט, יט.
[15] משלי ל, ל.

טוב ואם רע. ועתה האח הידיד יכנסו דברינו באזני כ״ת כפי האהבה הנאמנה
היוצאת מקירות לבנו כי ידענו אנו מדברים על אזן שומעת וידע בטח כי לא
הניעתנו אלא אהבת האמת וקנאתה כי אותה אנו ומכ״ת מבקשים וגם כי לא
ליועץ למלך נתנונו [16] זאת העצה היעוצה נכונה וראויה לשלם שכמותו כי לא
יחזיק מכאן והלאה בסברתו זאת כי היא לא תצלח בשרשי התלמוד והנגררים
אחריו שכולם יכחישוה יכחידוה תחת לשונם.[17] וכ״כ שלא ידרוש ולא יפרסם
כן לרבים אדרבה בכל עוז ותעצומות אנו מבקשים מאת כ״ת ומחלים פניו
היקרים כי לכבוד ה׳ ותורתו ירוממהו בקהל עם ובמושב זקנים ישרים ועדה [18]
יפרסם ויכריז כי השיג האמת ומינה לא יזוז כי יש עוונות חמורים ומרים
יגרמו לנפש עונש עולמי בלתי מוגבל אם לא יבוטל ע״י תשובה הוגנת וכיוצא
מדברים אלו השייכים לדרוש הזה אשר ידע כ״ת לסדרם בחכמתו יותר ממה
שנוכל לומר ויזהר את הכת ההמוני אל יהרסו לעלות בחקירות מופלאות
השייכות אל אלקי הרוחות לכל בשר [19] שנעלם מן העין החומרי אמיתת השגתם
בשלמות ובהדי כבשי דרחמנא למה לן.[20] ובפרט לבני עמנו הבאים מן המקומות
ההם ומה להם לחפש אלא איכה יעבדו את ה׳ בתמימות ויעשו המצוות כהלכתן
וכל דקדוקיהן כי זה הוא התכלית המבוקש וכל היוצא מגדר זה הוא מעותד אל
הכליון החרוץ.[21]
הדבר הזה תעשה האח יקודש שם שמים ע״י כ״ת וידעו כל עמי הארץ כי יש
תורה בישראל מסורה לענותניותיה בעלי החכמה בכלי מפואר מודים על האמת
ולומדים לשמה ואינם עומדים על דעתם כאשר ירבו עליהם חבריהם כי כאשר
קבל כ״ת שכר על הדרישה כך יקבל שכר על הפרישה [22] בכפלים וכפלי כפלים
והוד והדר יעטרוהו כל שומעי צדקתו זאת ויהללוהו בשערים לומר החסיד
הענו מתלמידי הלל הזקן ע״ה [23] וגם אנחנו נחשבהו לחן פרטי והיו עינינו [24]
ולבנו תמיד לעשות נחת רוח לפני כ״ת אל כל אשר יחפוץ יטנו כן יטה אליו
חסד אלדי עולם ה׳ להגדיל תורתו ולהאדיר מטה עוז מקום תפארתו כנפש
הנאמנים בברית אהבתו החותמים פה ויניציאה בסדר כה תאמר לבני ישראל [25]
השצ״ו ליצירה שמעיה בכמהר״ר משה די מדינה ז״ל — עזריה בכהר״ר
אפרים פיגו ז״ל.

16 ע״פ ד״ה ב, כה, טז.
17 ע״פ איוב כ, יב.
18 ע״פ תהלים קיא, א.
19 במדבר כז, טז.
20 ברכות י, א.
21 ע״פ ישעיה י, כב.
22 פסחים כב, ב.
23 ברכות ו, ב.
24 בכה״י: עיננו.
25 שמות ג, יד.

TEXT C*

ספר נשמת חיים חברו החכם השלם המקובל מורנו הרב
כמוהר״ר יצחק אבוהב נר״ו באמשטירדם שנת אבקשה
טוב לך נכתב ע״י הצעיר יצחק די קורדובה יצ״ו
בלא״א כמהר״ר משה די קורדובה זצ״ל

שאל השואל אם העונש אל הנפשות נצחי או לא ומהו כונת רז״ל אלו שאין להם חלק לעולם הבא.

1 תשובה באמת ובאמונה ענינים כיוצא בהם לא נמסרו כי אם למקובלים אשר זרח עליהם אור האמת, חכמי משכילי עם בני ישראל, מאירים ומזהירים כזוהר הרקיע, מעמידים אמת התורה על מתכונתה, ורבו כמו רבו[1] דבריהם היקרים מזהב ומפז רב, ומתוקים מדבש ונופת צופים,[2] ואם כן למה נשען על קנה רצוץ הבא בכפנו לנקבה, הם הדורכים אחרי עקבות הפילוסופים, כי אם עליהם אשר בידם החכמה האמיתית המקובלת איש מפי איש. כי אין לנו עסק בהבלים המבהילים לשומעיהם כי תצלנה אזניהם, חקירת שכל כוזב, כי היו בכזיב בלדתם אותם,[3] עם כזבי בת נשיא מדי״ן אחותם[4] ועל כן בנים ממזרים אשר לא יבואו בקהל ה׳[5] ילדו, מים זרים[6] ממי המרים המאררים,[7] מי הבורות

* רשימת כתבי־היד

כ״י א מנצ׳סטר, ספריה ע״ש ריילנדז, כה״י העבריים 5
כ״י ב אמסטרדם, בית מדרש עץ חיים, כ״י 47 C 25
כ״י ג אמסטרדם, בית מדרש עץ חיים, כ״י 47 C 3

הסימנים

[ ] שינוי בנוסח כתב־יד
{ } השמטה
⟨ ⟩ הוספה

1 1 ספר] מחברת ג || נשמת חיים ⟨המלמדת אדם דעת. ובמאזני רבותינו הקדושים מכרעת. כי עונשים נצחיים לא היו ולא נבראו. לנפשות אשר בשם ישראל נקראו: ומה כוונה חכמתם הנשגבה. באמרם אלו שאין להם חלק לעה״ב:⟩ ג || חברו] חברה ג || השלם] המשלם ב || [המקובל מורנו הרב] ב המקובל האלהי מורנו ורבנו ג || 2 [כמוהר״ר] ג || נר״ו] זצ״ל ג || 2–3 [באמשטירדם – לך] ג || 3–4 [נכתב – זצ״ל] ב ג || 9 מתכונתה] מתכונתו א ב || 12 המקובלת] מקובלת ב || 15 הבורות] בורות א ב ||

[1] זכריה י, ח.
[2] ע״פ תהלים יט, יא.
[3] ע״פ בראשית לח, ה.
[4] במדבר כה, יח.
[5] ע״פ דברים כג, ג.
[6] מלכים ב, יט, כד.
[7] ע״פ במדבר ה, כד.

הנשברים אשר לא יכילו המים,[8] המתוקים והערבים, לכן אחוה נא דעי גם אני[9] אל אשר שאלוני: ואומר כי בתחלה צריכים אנו לתור מנוחה[10] לנפש בדברי העמודים אשר עליהם נשען הבית לבא אל תכלית כונתם כדי שיתבאר לנו הענין וממה שנראה בספריהם ובדבריהם המקובלים נבא אל עמקה של הלכה,[11] הגדות רז״ל ויתאמת מהם כי כל הנשמות כלם יזדקקו ויתלבנו באחרית הימים. ובענין הזה אין לנו לדברי הרמב״ם כי הוא ע״ה דבר על זה מצד החקירה, ולא מצד הקבלה, באמרו בפרק אלו הנשרפין[12] המיתה בידי שמים הוא פחות מן הכרת, לפי שהמחוייב כרת ישאר עליו עונש גם לאחר מיתה, כמו שנבאר בפרק שאחר זה, והמחוייב מיתה בידי שמים נתכפר לו כשמת ע״כ. ובפרק חלק כתב זה לשונו:[13] והנקמה הגדולה היא שתכרת נפשו ותאבד ושלא תהיה חייה וקיימת והוא הכרת הכתוב בתורה,[14] הכרת תכרת הנפש ההיא, וארז״ל הכרת בעולם הזה, תכרת בעולם הבא.[15] וכתב בספר המדע[16] שפרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אבל ימותו ויכרתו וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו, הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה, וזהו הכרת הנז׳ בתורה שנא׳ הכרת תכרת הנפש ההיא ע״כ. הנה גלה דעתו מהו העונש הנשאר לאחר מיתה, והוא לדעתו העדר ההשארות והקיום. וא״כ והיה כצדיק כרשע[17] העובד את המולך והמגדף שוים אל האוכל כזית חלב והבא על הערוה שתקפם יצרם, נפשם תמות והיו כלא היו. ויתר השגות

16 והערבים] והערים ב || נא דעי] דעי נא ג || 21 ובענין הזה] ובענין זה א ובעין זה ב ובעין הזה ג || 25 היא] הוא א ב ג || 27 בעולם] לעולם א || 28 לחיים] לקיים ב להקים ג ||

8 ע״פ ירמיה ב, יג.

9 ע״פ איוב לב, י ויז.

10 ע״פ במדבר י, לג.

11 ע״פ מגלה ג, ב.

12 סנהדרין פא, ב על המשנה הגונב את הקסוה וכו׳. מכאן ועד שורה 31 מביא המחבר קיצור דברי ר׳ יצחק אברבנאל בפי׳ על התורה, במדבר טו, כב בענין הכרת: והדעת הה׳ הוא לרב הגדול המיימוני וכו׳.

13 בתרגומו של אבן תבון להקדמת חלק. הנוסח המובא ברמב״ן, שער הגמול (שעוועל, עמ׳ רצב) הוא: כי העונש הגדול הוא שתפסק הנפש ותאבד ושלא תשאר וכו׳.

14 במדבר טו, לא.

15 ספרי שלח, קיב; סנהדרין סד, ב; צ, ב.

16 ה׳ תשובה ח, א.

17 בראשית יח, כה. הפסוק לא הובא אצל ר״י אברבנאל. שם נאמר: ״והדעת הזה התחייבו לו גם כן ספקות. אם מדרך הסברא שיהיה עונש הכריתות כלם שוה בענין הנפש והאוכל כזית חלב ודם או שבא על הערוה מפני שתקפו יצרו תמות ותעדר נפשו כנפש העובד עו״ג והמגדף את השם״. ״סברא״ זו לקוחה משער הגמול לרמב״ן (שעוועל, עמ׳ רצ).

שהשיג עליו הרב אברבנאל בפרשת שלח,[18] מלבד כי הוא נגד האמת שקבלנו כמו שיוכיח מאמר הני ה׳ ברכי נפשי את ה׳,[19] וכמו שהביא עליו החכם האלהי כמוהר״ר מאיר גבאי בספר דרך האמונה שאלה א׳,[20] ויונתן תרגם כי תולעתם לא תמות[21] ארי נשמתהון לא תמות, וכמו שהוכיח בעל ספר מערכת האלהות[22] ממאמרם ז״ל[23] גהינם כלה והם אינם כלים, והחכם ר׳ שלמה ן׳ גבירול בכתר מלכות אשר לו אמר:[24] מי יכיל עצמתיך בבראך מזיו כבודך יפעה טהורה מצור הצור נגזרה וכו׳ וקראת אותה נשמה. הרי ביאר שהנשמה מזיו הכבוד חוצבה, ועל כן משך אומרו: מי יגיע לחכמתיך בתתך לנפש כח הדעת אשר בה תקועה, ויהי המדע יסודה, ועל כן לא ישלוט עליה הכליון. ואין להביא ראיות לדבר המפורסם והמוסכם. ועוד ישיג להרמב״ם עצם דבריו שכתב בהלכות תשובה פ״ג[25] וז״ל: ואלו שאין להם חלק לעה״ב אלא נכרתין ואבודין ונדונין

35 הני ה׳] אני ה׳ א || 35 האלהי] האלדי ג || 36 תולעתם] תעלתם ב ‖. 37 האלהות] האלדות ג ‖ 39 אשר לו] שכתב א

[18] שם: ״ויקשה עוד לרב״ וכו׳.

[19] עיין ברכות י׳, א; מדרש תהלים קג, סי׳ ד.

[20] ס׳ דרך אמונה לר׳ מאיר בן גבאי (בעריכתו של נחמן אברהם גאלדנבערג), ברלין תר״י, דף א, ב – ב, א: ״דע כי האדם נבנה בדמיון בנין כל העולמות והנפש שבו המקיימת אותו הזמן הגזור עליו כלולה ומשוכללת מן ההויות העליונות... ולזה נקרא האדם עולם קטן... וכמו שאי אפשר לעולם הקטן הזה שיהיה ויתקיים מבלי מנהיג שהוא הנפש כך אי אפשר לעולם הגדול שיתקיים מבלי מנהיג... ולהעיר על מה שכתבתי תמצא לרז״ל פעמים יביאו ראיה על הנפש מהקב״ה ופעמים יביאו ראיה עליו מהנפש ואמנם ראיה ממנו על הנפש אמרם בפ״ק דברכות הני חמשה ברכי נפשי...״

[21] ישעיה סו, כד.

[22] נראה שהכוונה לדברי בעל ספר מערכת האלהות, פרק עשירי (דפוס מנטובה שי״ח), דף קמט, ב: ״ואם יש מישראל שנדונים לעולם כמו המסורות מכל מקום היא לא תכלה וכמו שלשון נדונים לעולם מורה על זה שמורה שהנשמה עדין היא בתקפה עד שתתצרף בכור הברזל״.

[23] ר״ה יז, א.

[24] עיין מחזור לערבית יום כפור לר׳ יחיאל מיכל זקש, עמ׳ XXXII. המחבר לא הביא המשך דברי ן׳ גבירול שאפשר לפרשם בנגוד לדעתו: ״והנפש החכמה לא תראה מות. אך תקבל על עונה ענש מר ממות: ואם טהרה תפיק רצון ותשחק ליום אחרון. ואם נטמאה תנוד בשצף קצף וחרון: וכל ימי טמאתה בדד תשב גולה וסורה. בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא עד מלאת ימי טהרה״. בפירוש באר מיכאל (עמ׳ XLVIII) הביא זקש דברי רבינו בחיי בתחלת פ׳ בהעלתך: ״נפש הרשע תלויה בקיום גופו כי אין עקר שמחתה רק בשמחת הגוף ועל כן תכלה ככלות הגוף והכליון הוא שלא תאור באור החיים ואף על פי שאין לנפש מות תענש בעונש מר ממות... והנה זה כליון חרוץ לנפש והוא העונש שאין לו סוף ויסורין שאין להן קץ״. ברור שרבינו בחיי הבין מליצתו של ן׳ גבירול ״ענש מר ממות״ כעונש נצחי.

[25] הלכה ו.

45 על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים.[26] הנה מצד א׳ גלה אבדון והעדר הנפש, ומצד אחד יחיה אמנם בעונש לעד לעולם באמרו ונדונין לעולם ולעלמי עולמים. ומה ישיב אל דניאל שאמר[27] לחרפות ולדראון עולם, אם נפש הרשע ההוא מתה והגוף אבד זכרו, אם לא שיאמר שהאל ברצונו יקים את הגוף לחרפות ולדראון עולם, וא״כ העונש הוא אל הגופים. והנה הרב
50 אברבנאל גלה בפרשת שלח שאין העונש אל הנפש נצחי במה שכתב בפסוק הכרת תכרת, ומשם ⟨אינם⟩ יוצאים אותם אשר מנו חכמים, וגלה בפירוש ישעיה[28] כי מה שאמר לחרפות ולדראון עולם יובן על הגוף בלבד למי שירצה להעמיק בדבריו. וגם לא נפנה לדברי החכם ר׳ יוסף אלבו, כי אל בו בענין החכמה המקובלת, והנה גם הוא הלך אחרי החקירה הכוזבת, כי כלם הלכו
55 אחרי ארסטו׳ המבהיל ואומר שהנפש הכנה.[29]

2 ועל כן עלינו לחקור אחרי דברי אלהים חיים המה החכמים המופלאים מקבלי האמת יסוד התורה. והראשון מהם הוא הרב הגדול הרמב״ן, מפני שראינו שהביא דבריו הרב אברבנאל בפרשת שלח ונראין דבריו סותרים זה את זה וז״ל:[1] והדעת הו׳ שראיתי בזה הוא להרמב״ן בפירושו לפרשת אחרי מות והחזיק בו בשער הגמול[2] וענינו שאין הכרת בכל חייבי כריתות שוה אבל בג׳

48 שהאל] האל ג ‖ 49 אל] על א ‖ 55 ארסטו׳] ארסטו ג ‖ שהנפש הכנה] הנפש הבנה ג.
2 1 [דברי] א ‖ אלהים] אלדים ג ‖ 3 שהביא] הביא א ב ‖ 6 והנחמני] והנחמוני ב ג ‖ 9 אף]

[26] הרמב״ן, שער הגמול (שעועל, עמ׳ רצא–רצב) כבר העיר על הסתירה שברמב״ם.
[27] דניאל יב, ב.
[28] סו, כד: ״ויונתן תרגם... עשה העונש הזה נפשיי לנשמות בגיהנם... ואם נפרש יבא כל בשר על כל הקמים בתחייה... לפי שיצאו וראו בפגרי האנשים הקמים בתחייה שהיו בהם פושעים בי באמונתם שפגריהם תמיד בוערים באש שלא יכבה והם דראון וסרחון יהיו לכל בשר...״
[29] בפירושו של אלכסנדר הפרדוסי על ספר הנפש לארסטו (בהוצאתו של ברונז, עמ׳ 84, שורה 24) נמצא ההסבר של השכל החומרי כ״הכנה לבד״ (...ἐπιτηδειότης μόνον; קוה אלאסתעדאד פקט). הרמב״ם תפס בדעה זו. עיין במו״נ א, ע (מונק, א, צב, ב) ושמנה פרקים, פ״א (וולף, עמ׳ 4). הרב יצחק אבוהב מיחס דעה זו גם לר׳ יוסף אלבו המזכיר אותה כ״דעת כת מבעלי העיון... ונמשכו אחריהם כת צדוק וביתוס״ אבל דוחה אותה בטענה שאם הכח השכלי שבאדם אינו אלא ״הכנה לבד״, ״איך יצוייר השארותו, שאין ההכנה דבר העומד בעצמו״ (ספר העקרים, מאמר ד, פרק כט). דבר תימה הוא שהר״י אבוהב מתאר אותו כמחזיק בדעתו של ארסטו ״המבהיל ואומר שהנפש הכנה״. ר׳ מאיר ן׳ גבאי, ס׳ עבודת הקודש, חלק ב, פרק כג מביא דעת ״אנשי המחקר״ ״שהנפש אינה אלא הכנה בלבד״ והעיר על כך שהרמב״ם נמשך אל דעה זו, ואילו ״אנחנו אל חכמי ישראל הקדושים נשמע...״.

[1] פירוש על התורה, במדבר טו, כב בענין הכרת.
[2] רמב״ן, פירושי התורה, ויקרא יח, כט; שער הגמול, כתבי רמב״ן, שעועל, כרך ב, עמ׳ רצ.

מינים וכו׳, [3] וחותם דבריו [4] באמרו: הנה נתבאר ששני רבנים המימוני והנחמני מסכימים אם בענין הכרת הנפשיי שיהיה ענינו העדר הנפש והפסדה לגמרי ויסכימו בכרת הכולל בעכו״ם והמגדף שהוא לגוף ולנפש. והוא השיג עליו ובטל את דעתו. אף אמנם אני חקרתי ופשפשתי בדבריו והנה יגעתי ומצאתי וז״ל: [5] ועכשיו יש לנו לפרש העונש הגדול שהוא הכרת והוא באמת אבדן הנפש וכך אמרו בספרא [6] לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע איזהו ת״ל והאבדתי את הנפש ההיא [7] למד על הכרת שאינו אלא אבדן אלא שהאבדן הזה אינו אלא עונש וצער לא שימות הרשע ותאבד נפשו ותשוב כנפש הבהמה ותתבטל כי נפש הבהמה תשוב ליסודה שהוא האויר והיסודות כשאר כל הדברים הגופיים השבים ליסודם ועפרם בין דקים בין גסים ולא אבד דבר מיום שנברא העולם עד עכשיו רק להתגלגל ולשוב אל יסודו והוא אבדן כל האובדין כל זמן קיום העולם ע״כ. נראה מאלה הדברים אשר דבר משה [8] שהאבדן אינו העדר הנפש כנפש הבהמות (כמו שכתב עליו האברבנאל) כמו שאמר אח״כ במשך דבורו וז״ל: [9] כ״ש שזאת הנפש שהיא עליונה אי אפשר שתהיה בטלה ואובדת ולא שתשוב בהמית ותצטרף אל היסודות הארבע שהן ממנה כי זה אינו אמת בקבלה והוא רחוק מאד אל הענין מכל מה שבטלוהו המתחכמים. ואם היא תשוב ליסודה כתולדת הנבראים בעלי ההויה וההפסד שהם שבים ליסודם אשריה וטוב לה כי הוא השכר הגדול והגמול הנכבד. אבל העיון הזה כלו ממה שנזכר למעלה מדברי רז״ל [10] שחייבי העונש הזה נדונין בגהינם י״ב חודש לפי הראוי להם, לאחר גמר דינם נשמתם נשרפת והן נעשין אפר כלומר שנתבטלה יצירתן ממה שהיתה כדבר הנשרף המושב לאפר, ורוח אלהים ית׳ רוח הנחה ורצון מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים כלומר במדרגה שהיא למטה מעונג הצדיקים ומנוחתן והיא מדרגה שאין לה בה עונש וצער

אך א ב || 10 באמת] אמת ב ג || 11 בספרא] כספרי ב ג || 12 אינו אלא] אינו בלא ב ג || [לא] ג || 13 ותשוב] ותשי׳ ב ג || הבהמה] הבהמות א ב || 15 הגופיים] הגופים ב ג || 16 רק < בענין הזה> א || 22 כתולדת] בתולדת ב ג || 23 ליסודם] ליסודה ב ג || 27 אלהים] אלדים ג ||

[3] המשך הרצאתו של ר״י אברבנאל: ״כי יש ממנו כרת גשמיי בלבד... והוא מת בחצי ימיו... ויש מין אחד מהכרת שהוא נפשיי כלו בלבד... שיכרת מחיי ג״ע בעולם הנשמות וגם מחיי העולם הבא שהם לאחר תחיית המתים... ויש מהכרת מין ג׳ יותר קשה והוא הכולל לגוף ולנפש... וזה ייוחד לבד לעובד עכו״ם ומגדף את השם״.

[4] ר״ל של ר״י אברבנאל שם.

[5] רמב״ן, שער הגמול, עמ׳ רפח.

[6] סיפרא אמור יד, ד.

[7] ויקרא כג, ל.

[8] דברים א, א.

[9] רמב״ן, שם.

[10] ר״ה יז, א.

כבתחילה ולא נועם עונג כצדיקים וכו׳ ובסוף דבריו אמר:[11] והרשעים הגמורים החמורים שנדונים לדורי דורות רצון האדון ית׳ מקים אותם ודן הנפשות ההם בעונש ובצער שאינו מכלה הנפש החוטאת ההיא כדכתיב[12] כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה. אף במדות הגוף כן נוח לו לאדם שהוא מתייסר ביסורין לשעתו יותר משיחיה ימים רבים ולא יהיה סוף וקץ לייסוריו וצערו. וא״כ כפי הדברים האלה אין ביטול וכליון לנפש הפך דעת האברבנאל עליו ואם חשב שהביטול הוא בבינונים ממה שפירש והן נעשין אפר כלומר שנתבטלה יצירתן ממה שהיתה כדבר הנשרף ומושב לאפר עכ״ז אינו ביטול גמור מאחר שהן נמצאות ויענה בו מה שאמר תחת כפות רגלי הצדיקים כלומר במדרגה שהיא למטה מעונג הצדיקים ומנוחתן והיא מדרגה שאין בה עונש וצער כבתחלה ולא עונג ואם ביטול זה לדעתו הוא ביטול גמור הנה מעלת הרשעים גדלה על הבינונים יען כל החכמים מסכימים כי מדת המציאות מרובה ממדת ההעדר. ואם ישאלו אל הנפש התבחר יותר במציאות ובעונש נצחיי או נעדרת תשיב אמריה המציאות יותר נבחר. ואם אמר הרב אף במדות הגוף כן וכו׳ אינו היקש כי הגוף מחומר קרוץ והחומר תשוב אל העפר אשר נתנו[13] וע״כ ישפוט השכל מה לך אדמת עפר חומר נפסד לחיות עשרים או שבעים שנה לסבול יסורין קשים מרים ממות ועל כן יבחר מיתה לנוח ממיתות רבות ואין ספק שאם היתה חיותו נצחיית כחיות הנפש לא היה בוחר ההעדר ולכן הנפש הרוחנית העומדת בעצמה לא יצוייר בה בחירת ההעדר יהיה מה שיהיה. המשכיל יבין בדבריו כונתו כי לא באתי לפרשם אמנם מבטי להורות כי אעפ״י שיובן מדבריו שעונש ההוא אל הרשעים הגמורים נצחיי אינו כן מפני שהוא ע״ה הלך בכל דרכיו אחרי דברי רז״ל שיובן מהם שהעונש נצחיי כמו שאמרו במסכת ר״ה ונדונין בה לדורי דורות. וחלילה להם לתת אל הנפש עונש ושלא תשוב אל בית אביה כנעוריה.[14] אבל לשון לדורי דורות הוא זמן מוגבל מעט או הרבה כפי חומר העון אשר חטא כמו שאראה בע״ה וכיוצא הרב ז״ל תפש הלשון עצמו וכן כתב לקמן וז״ל[15] ויש עוד במחויבי הכריתות שגופם נכרת מחיי העה״ז ונפשו נכרתת אפי׳ מחיי העה״ב ואין צריך לומר מחיי ג״ע לפי שהוא נידון בגהינם לעולם והן עובדי ע״ז והכופרים כגון אלו

29 [נועם] ב ג || 34 האברבנאל] האברבאניל א ב || 36 כדבר] בדבר ג || 41 נצחיי] הנצחיי ג || 45 [מרים] ג || 47 הרוחנית] הרוחניית א || העומדת] עומדת א ב ג || 52 [לשון] ב ג || 54 ויש עוד] ושיעור א ב ג || במחויבי] במחויב ג || הכריתות] כריתות ב ג || 56 עובדי]

[11] רמב״ן, שם.
[12] ישעיה סו, כד.
[13] ע״פ קהלת יב, ז.
[14] ויקרא כב, יג ע״פ הזוהר, משפטים צה, א.
[15] רמב״ן, שם, עמ׳ רצ.

שמנו חכמים במשנה ואלו שאין להם חלק לעה״ב וכו׳ וסיים בה ונדונין לדורי דורות ועוד נבאר כונת מאמרם אין להם חלק לעה״ב ונראה שאומרם לדורי דורות הוא זמן מוגבל ולא עונש נצחיי חלילה וחס כי יחשוב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח.[16] וזו היא כונת הרב כי לא דבר עתה בסוד הגלגול אשר בו תטהר הנפש מלכלוכה. ופוק חזי מאן גברא רבא דקא מסהיד עליה הלא הוא הרב כמוהר״ר מנחם מרקאנטי בפ׳ שלח לך וז״ל[17] וטעם עונה בה מפורש בפרקי דרך ארץ[18] מהו עונה בה מלמד שהנפש מוכרתת ועונה בה כלומר שהעון דבק בה אחרי הכרת להיות נידונה ביסורין לעולם כענין כי תולעתם לא תמות ותרגם יונתן ע״ה ארי נשמתהון לא תמות וארז״ל הכרת תכרת הכרת בעולם הזה תכרת בעה״ב וזה לא נאמר בתורה אלא במגדף וע״ז וכיוצא בהן. ובביאור אמרו רז״ל שאין כפול הכרת נדרש בכל עונות שבתורה רק באלו שבכתוב הזה אמנם לשאר הכריתות הוא בגוף או בנפש כמו שכתבנו בפ׳ לך לך.[19] ואף כי מצאנו משומדים שחיים יותר משבעים שנה ואינן נכרתין מחיי העה״ז דע כי זכות תולה להם בעולם ונפרעין מהם בגודש לעה״ב והנה במי המרים ארז״ל זכות תולה[20] אמנם הרב ז״ל כתב כי לפי סוד העיבור יש בו תיקון לשאלה הזאת שהדין נותן להתלות אפי׳ לעובדי ע״ז להכעיס ברוך שופט הצדק שיסד הכל ברחמים ע״כ. ועוד תמצא קיים דעתו במה שכתב בפ׳ נצבים[21] ונמשך אחריו הרב כמהר״ר מנחם.[22] והרב רבינו בחיי.[23] והרב

עובדים א ‖ [חכמים] א ‖ 57 ונדונין לדורי דורות] לדורי דורות נדונין ב ג ‖ 60 וזו היא[וזה היא ב וזה הוא ג ‖ 61 מלכלוכה] מלוכלוכה א ‖ 64 נידונה] נדונת א ב ג ‖ ביסורין] בייסורין א ב ‖ כענין] בענין א ב ‖ [כי] ג ‖ 67 שאין] אין ג ‖ 71 העיבור] העבור ב ‖

[16] שמואל ב, יד, יד.

[17] פירוש הרקאנטי על התורה, לבושי אור יקרות לר׳ מרדכי יפה, ירושלים תשכ״א, דף עה, ב.

[18] עיין הערה 72 לטכסט A.

[19] פירוש הרקאנטי, שם, דף כג, ב.

[20] ספרי, נשא, ח.

[21] רמב״ן, פירושי התורה, דברים ל, ב: ״וטעם ושבת עד ה׳ אלהיך וכו׳... ולפי דעתי יש בו סוד גדול כי ירמוז למה שאמרו אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף וכבר דברתי בו״.

[22] פירוש הרקאנטי, דף צא, ב: ״כתב הרב הגדול ז״ל לפי דעתי יש בו סוד גדול... עד שיכלו כל הנשמות שבגוף. וכבר דברתי בו עד כאן דבריו ז״ל. ויפה כיון באומרו אתה ובניך״. ובבאור הלבוש שם: ״ירמוז למה שאמר אין בן דוד בא וכו׳. ויצא לו זה ממה שאמר ושבת עד ה׳ אלהיך בכל נפשך שיורה כאשר יהיו כל הנפשות מזוקקות וישובו עד ה׳ אלהיך אז ושב וקבצך והוסיף הרב המחבר לדקדק גם כן מאומרו אתה ובניך שהוא רומז לכל ישראל והגוף שהזכיר הוא גוף אדם ממש״.

[23] רבינו בחיי בן אשר, פירוש על התורה, נצבים: ״ושבת עד ה׳ אלהיך... ופירש הרמב״ן ז״ל כי לזה נסמכו שני הפסוקים זה לזה מלת נפשך למלת ושב לבאר כי

כמהר״ר מאיר גבאי בס׳ עבודת הקודש חלק העבודה פ׳ ל״ז [24] על סמיכת פסוקי ושבת עד ה׳ אלהיך לרמוז לזה כלומר כשתשובו אתה ובניך וכל נפשות ישראל יזדככו וישובו עד ה׳ אז ושב ה׳ אלהיך את שבותך ורחמך וזה אומרו אתה ובניך רמז לכל ישראל וסמך ובכל נפשך אל ושב ה׳ וגו׳ לרמוז כי כשישובו נפשות כל ישראל אליו כלומר שיזדככו כי אז ישובו אליו אז ושב ה׳ וגו׳ והוא סוד אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנפשות שבגוף [25] כמו שזכרתי. ואם כן דבר מוכרח שיהיה סוף וקץ אל העונש או לא יבא המשיח והוא דבר נמנע כמו שנא׳ [26] אני ה׳ בעתה אחישנה ועוד נבארהו בעזרת האל ית׳.

3 הנה הוראת לדעת כי לא דבר רק מהרב סוד העיבור אל התיקון אפי׳ לעובדי ע״ז להכעיס ועל פי הדברים האלה כרת ברית עם כל נפשות בית יעקב שיש להם חלק לעה״ב כמו שנפרש. והרב כמוהר״ר מנחם נטה לדעתו ומי הוא אשר יש לאל ידו לבטל דברי אבירי הרועים מבינים כונת מאמריהם אלו שאין להם חלק לעה״ב וכו׳ ונדונים לדורי דורות והם החכמים מחוכמים ואמרו שהתיקון בסוד העיבור וא״כ כל העונשים שהזכירו רז״ל הוא קודם העיבור כי לא באו לגלות את סודו כי אם לשרידים קריאי העדה אנשי שם והוא התיקון הגמור לכל הנשמות בבואם אשר כבר באו פעמים ושלוש ואפי׳ עד אלף פעמים כמו שנמצא במדרשו של ר׳ נחוניה בן הקנה [27] מפני מה רשע וטוב לו צדיק ורע לו מפני שהצדיק כבר היה רשע לשעבר וכו׳ אמר להם צאו וראו משל לאדם שנטע בגנו כרם ויקו לעשות ענבים ויעש באושים [28] וכו׳ עד כמה א״ל לאלף דור דכתי׳ [29] דבר צוה לאלף דור והיינו דאמרינן [30] תתקע״ד דורות חסרו בעולם ועמד הקב״ה ושתלן בכל דור ודור ע״כ וכתב עליו הרב המקובל

76 אלהיך] אלקיך ב אלדיך ג || 77 יזדככו] יזדככו ב ג || אלהיך] אלדיך ג || [ורחמך] א ב || 80 [ה׳] ב ג || 82 בעורת – ית׳] בע״ה א.

3 1 מהרב] מהר׳ א ב ג || אל] אלא א || 5 [חלק] ב || 7 שם] השם ב ג || 15 [אין] ג || 17 ואז] אז

כשתשובו בכל נפשכם עד ה׳ אלהיך כלומר שכל הנפשות של ישראל בגוף ישובו עד ה׳ ויזכו החדשות לצאת ושב ה׳ אלהיך את שבותך... וזה שאמר אתה ובניך שהוא רמז לכל ישראל״.

24 ס׳ עבודת הקודש לר׳ מאיר ן׳ גבאי, ווארשא תרמ״ג, דף נג, א: ״ודעת הרמב״ן ז״ל כי לכך נסמכו ושבת עד ה׳ אלהיך וגו׳ ואתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך ושבת עד ה׳ אלהיך לרמוז לזה כלומר כשתשובו אתה ובניך וכל נפשות ישראל יזדככו... אז ושב...״.

25 ע״ז ה, א; יבמות סב, א.

26 ישעיה ס, כב.

27 ספר הבהיר, סי׳ קצה (קלה).

28 ישעיה ה, ד.

29 תהלים קה, ח.

30 חגיגה יג, ב – יד, א.

כמוהר״ר מאיר גבאי בס׳ עבודת הקודש סוף פ׳ ל״ב חלק העבודה וז״ל: ומה שאמר עד כמה א״ל לאלף דור אין הכוונה שלא יזדככו הנפשות עד אלף דור שהוא סוד ימות עולם אבל בלי ספק בכל שמיטה יזדככו הדורות שהרי אמרו במדרש עצמו שקודם בא המשיח בן דוד יכלו הנשמות שבגוף ואז יזכו החדשות לצאת ואז בן דוד בא. ועוד אמר בתחלת פ׳ ל״ז[31] יש לרז״ל באיחור הגאולה ועיכוב ביאת המשיח סוד גדול גלוהו באמרם בפ׳ הבא על יבמתו[32] ובע״ז פ״א[33] אמר רב אשי אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף שנא׳ כי רוח מלפני יעטוף וכו׳ וחכמי הקבלה קבלו בסודו כי כל הנשמות יזדככו קודם בא המשיח בסוד העיבור וכו׳. וכן כתוב בס׳ הכוונות להרי״ל דף מ״ט[34] וכן בס׳ מצודות דוד למהור״ר דוד בן זמרא מצות רצט[35] וא״כ בכל מקום שתמצא ונדונין שם לדורי דורות הוא זמן מוגבל כי מדה טובה מרובה ממדת הפורענות.[36] ועוד אעידה לך עד נאמן את אור העולם בוצינא דאורייתא הרשב״י ע״ה:[37] ויהי האדם לנפש חיה ומאן דפסיק האי מעלמא כמאן דפסיק האי נשמתא ומחזי דאית נשמתא אחרא בר מהאי ובגין כך ישתצי הוא ודוכרניה מן עלמא לדרי דרין. וכן הדין אמרו במי שאינו עוסק בפריה ורביה ועליו הכתוב אומר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים כי הובא בזוהר פ׳ בראשית דף י׳ עמוד ד׳.[38] אי דין וכי ההורג את הנפש ידון לדורי דורות לא

ב ג || 18 בתחלת] בתחלה א || באיחור] באחור א ב || 20 אשי] אסי ג || 28–26 ויהי האדם – לדרי דרין] ויהי האדם לנפש מן דפסיק האי מעלמא כמאן דפסיק האי נשמתא ומתחזי כמאן דאית נשמתא אחרא בר מהאי ובגין כך ישתיצי (ובגוון כך יצתיצי, א) הוא

[31] ס׳ עבודת הקודש, דף נב, ב.
[32] יבמות סב, א.
[33] ע״ז ה, א.
[34] ס׳ הכוונות להארי ז״ל, ווינציא שפ״ד, דף מט, ב: בלע המות לנצח כבר ידעת כי בחטאו של קין והבל נתערבו ניצוצי הנשמות בקליפות... ומאותו זמן עד עתה הם הולכ׳ ומתפרש׳ כסיגים מן הזהב וכשיושל׳ זה הצירו׳... וינקו כל הנשמות כל׳ אז יבא המשיח ואז אין צורך להסיר הקליפות...
[35] ס׳ מצודת דוד לרדב״ז, זאלקווא תרכ״ב (תשכ״ד), מצוה רצח, דף מה, א–ב.
[36] יומא עו, א.
[37] ספר הזוהר, קרימונה שי״ח (ד״ק), נשא סז, ג. הנוסח במהדורה זו, שממנה ציטט ר׳ יצחק אבוהב כסדר, שונה קצת מזה של דפוס מנטובה (ד״מ), נשא קמא, ב, וז״ל: ויפח באפיו נשמת חיים נשמתא דכל חיי דעילא ותתא תליין מההוא (ד״מ: מההיא) נשמתא ומקיימאן (ד״מ: ומתקיימי) בה ויהי האדם לנפש חיה לאתדבק׳ (ס״א: לאתארקא, וכן בד״מ) ולעיילא בתקונין כגוונא דא... בגין דיהוי ההוא נשמתא משתכחא בכלא ומתפשטא בכלא ולמהוי הוא בלחודוי (ד״מ: ולמהוי כלא ביחודא חד) ומאן דפסיק האי (ד״מ: האי יחודא) מן עלמא כמאן דפסיק נשמתא דא ומחזי דאית נשמתא אחרא בר מהאי ובגין כך ישתצי הוא ודוכרניה (ד״מ מוסיף: מן עלמא) לדרי דרין.
[38] ד״ק בראשית י, ד (ד״מ בראשית יג, א): ומאן דאתמנע מפרי׳ ורביה כביכול אוציר

ראינו ולא שמענו בדברי רז״ל כמשפט הזה[39] אמנם בהכרח צריך שתבין שהכוונה שהוא לזמן מוגבל והכל יתקן בסוד העיבור והוא הדין במה שאמרו ונדונין שם לדורי דורות והכל כפי חומר העון. וכן כתב הרב הגדול נודעו בשערים מעשיו כמהר״ר דוד בן זמרא ז״ל בס׳ טעמי המצות הנקרא מצודת דוד מצוה תנד[40] וז״ל: ויש מי שבא לזה העולם להגין על הדור וכו׳ והמדה בבינונים אם יש בכללם מן החמורות וכו׳ (כי אין לגלותו) ועל ידי שנשמתו נצרפת פעמים ושלוש או אלף פעמים תשוב למחצבה ואל האלהים אשר נתנה דכיון שהוא שקול ממתינין לו עד שישוב באחת מהפעמים ואם לא שב הרי הוא בכלל הרשעים הגמורים וכו׳. וכפי דבריו שם הרי זה עובד ע״ז וכומר לע״ז בסוד הגלגולים ההם כמו שכתב ״ואם לא שב״ ונשאר אדוק בע״ז כפר בעיקר והוא מכלל הנדונין לדורי דורות עכ״ז משך דבורו וכתב: והמדה ברשעים הגמורים אפשר שיבא וכו׳[41] כי הוא חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח ומביא אותו תמורה אחר תמורה והכל כפי משפטי הצדק ואחר שמקבל עונשו מעלהו ממדרגה למדרגה ומעלוי לעלוי עד אשר יבא בצורת אדם כאשר היה בתחלה וכו׳. והבט נא וראה מה שכתב האלהי קדוש יאמר לו כמוהר״ר יצחק לוריא בס׳ הכוונות דף נ״ז[42] ז״ל: והנה דע כי הלא האדם שהיה פרנס ומתגאה על הצבור יתגלגל וכו׳[43] והנה זה בכלל שמנו חכמים ונדונין שם לדורי דורות והוא ע״ה מצא תקון לנפש ההיא וחתם וכן בכל שאר הגלגולים ואינם נפרדים

ודוכרניה לדרי דרין א ב ג || 32 במה] מה א || 33 ונדונין] נדונין ג || נודעו] נודע א || 34-35 מצודת דוד] מ״ד א ב ג || 35 שבא] שהוא בא א ב || בכללם מן] בכללה עון א ב ג || 37 נצרפת] נשרפת א ב ג || האלהים] האלדים ג || 39 לע״ז] אליה א ב ג || 40 כפר] כחד א || 43 תמורה] תמורת ג || 45 האלהי] האלדי ג || 49 והמקבלים] והמקובלים א ||

דיוקנא דכליל כל דיוקנין... ועליה כתיב ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי. ודאי דא לגופא. ונשמתיה לא עייל לפרגודא כלל (ד״מ מוסיף: ואטריד מההוא עלמא).

39 ר״ל שההורג את הנפש לא נכלל עם אלו שמנו חכמים במשנה ותוספתא סנהדרין.

40 בדפוס זאלקווא מצוה תנג, דף סו, ב: והמדה אשר אנחנו עסוקים בה (ר״ל סוד העיבור והגלגול) נוהגת בצדיקים גמורים וברשעים גמורים ובבינונים כיצד צדיק גמור שחסר א׳ מהמצות... הרי זה בא באחד מקרוביו או בא׳ מישראל לפי שכל ישראל קרוביו בני אב אחד לתקן את אשר עותו והשלים חלקו אשר מתלבש בו בג״ע הנקרא חלוקא דרבנן. ויש שהוא בא לזה העולם... והמדה בבינונים אם יש בכללם מן החמורות אפשר שיבא באשה ובקדשה ובגוי ובכומר לע״ז וכיוצא בהם כפי העבירה וכפי דינו הצדק ואין שוקלים אלא בשיקול תמים דעות כי הוא היודע ועד. וע״י שנשמתו מצורפת פעמים שלש למ״ד או אלף פעמים....

41 שם: אפשר שיבא מיד בבהמה וחיה בשקצים ורמשים ואפי׳ צומח כי הוא ית׳ חשב מחשבות....

42 עיין הערה 34.

43 ״...יתגלגל עכ״פ בדבורה וכמ״ש כי דבורה הנביאה היתה מתגאה ששלחה לקרא אל ברק ולא הלכה אליו״.

ממנו עד תשלום ענשו ואין ספק כי דברי הזוהר ודברי רז״ל ודברי המקובלים
ע״ה כלם מצור א׳ יחצבון ואם רצו להעלים דבריהם תכלית כוונתם הוא מה
שהובא בס׳ הזוהר והמקבלים האמת על אופניו מסירים מעיל הקדרות מסוה
ההעלם מעל פניהם אל המעמיקים כי בני עליה מועטים הם[44] ודין לדורי
דורות שהוא זמן מוגבל לא עונש נצחיי אל נפש בני ישראל כמו שביארנו ודין
מה שאמרו רז״ל ואלו שאין להם חלק לעה״ב שוה בהם וקבלו במאמרם שתי
כוונות הכוונה הראשונה אמרם אין להם חלק לעה״ב הרצון אל הגוף כי לא
יקום ולא יחיה בתחיית המתים כי ישוב העפר אל העפר אמנם הרוח חלק אלוה
ממעל תשוב אל האלהים אשר נתנה כאשר תשוב וטהרה מזובה ואם תכלית
התחייה ליודעי בינה הוא להשלים הגוף ההוא כל רמ״ח אבריו ושס״ה גידיו
את אשר לא השלים בראשונה יען הנפש רמ״ח אבריה ושס״ה גידיה הרוחניים
נשלמו בגלגולים הרבים כמו שאמר דוד[45] תורת ה׳ תמימה משיבת נפש כי
הגופים המתים לא יהללו יה ואותם אשר אין להם חלק לעה״ב לא יקומו ולא
ישתלמו והיו כלא היו אמנם הנפש תזכה לראות בנועם ה׳ ולבקר בהיכלו[46]
בגוף אשר בו זכתה ראשונה. ואם תקשה עלינו לאמר אם הנפש נשלמה בגופים
רבים זולתו כמו שאמרו כי המדה תתפשט עד אלף דור א״כ כל הגופים ההם
למה אתבריאו, לא כן נתן ה׳ אלהיך אב הרחמן המרחם על מעשה ידיו
כמד״א[47] ורחמיו על כל מעשיו, כשנבא בסוד ה׳ לדעת מה בין גלגול
לעיבור[48] תדענו (ועוד נדבר בו בע״ה) וכלל דברינו כי גוף הרשע המין
והאפיקורוס אין להם חלק לעה״ב ולא יחיו בעדת ה׳ אבד זכרם המה וקבלה
היא מאבותינו שנפשו של ירבעם שחטא והחטיא את הרבים כמו שהוא בתקוני
הזוהר[49] באה בגוף נדקר בכל דור ודור עד היום ההוא אשר עליו נאמר[50]

57 האלהים] האלדים ג || 61 יהללו יה] יהללויה א ב || 65 אתבריאו] איתבריאו ג ||
מעשה] מעשי א ב || 67 לעיבור] לעבור ב ג || 69 הרבים] ישראל ג || 70 [ההוא] א ||

[44] סוכה מה, ב.
[45] תהלים יט, ח.
[46] תהלים כז, ד.
[47] תהלים קמה, ט.
[48] בס׳ מצודת דוד, מצוה תנג הסביר הרדב״ז ההבדל בין עיבור וגלגול: צדיק שחסר אחת מהמצוות אין נשמתו כלה מתגלגלת אלא נמשכים ממנה ניצוצות וניצוץ אחד בא לזה העולם. ר׳ עמנואל חי ריקי מפרש את הענין ביתר ביאור בספרו משנת חסידים (דפוס לעמבערג 1858, דף מג, א – מה, א).
[49] לא זכיתי למצוא מאמר זה בתקוני הזוהר. עיין ראובן מרגליות, שערי זהר, דף ג, א–ב, המביא דברי זהר חדש בלק נו ב (צ״ל א): ״...ומשיחא דא משבטא דאפרים הוא ומזרעא דירבעם בן נבט הוי...״. וכתב עוד: ״ובניצוצי לרע״מ משפטים שם (דף קכ) אות ב הבאתי מזהרי חמה שמשיח בן אפרים הוא ירבעם בעצמו ולפי שעבד ע״ז הוא ראוי ליהרג שכן העובד ע״ז מיתתו בסייף״.
[50] זכריה יב, י; סוכה נב, א.

והביטו אלי את אשר דקרו והוא משיח בן יוסף. האם שכחו מאמרם ז״ל כי ירבעם אין לו חלק לעה״ב [51] אמנם מגמת כוונתם על הגוף הנקרא בשם ירבעם. וכן כתב הרב ר׳ שמואל די אוזידא בס׳ מדרש שמואל וז״ל: [52] ולתרץ שאר הקושיות אומר אני שכוונת התנא תובן בשנפרש דעה״ב הנז׳ כאן הוא העולם התחייה והכי משמע בגמרא דקאמר [53] גבי אלו שאין להם חלק לעולם הבא הכופר בתחיית המתים שהוא ית׳ מודד לו מדה כנגד מדה הוא כפר בתחיית המתים ולכן לא יזכה בתחיית המתים ועם זה נאמר שכיון שהוא ית׳ חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח כידוע לחכמי האמת ולא יקבל אלהים נפש הרשע עד כי ברוב הימים ימצאנה מטוהרה ואז נגנזת במחיצת הצדיקים ועולה ושוב אינה יורדת וכן על זה הדרך לכל הנפשות עד שיתוקנו כלם וידוע שאין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף דהיינו אוצר שהנשמות העתידות לבא לזה העולם כלם בתוכו והוא נקרא גוף וברבות רשעים בעולם א״א שיכלו הנשמות שבגוף עד שיתוקנו ואין נשמות שבאוצר באים כדי שיכלו אבל אם יעשו תשובה שאז הנשמה עולה ואינה יורדת יבאו לעולם (עד סופו).[54] ועתה באתי לסמוך הכוונה הזאת על משען שני עמודים יכין ובועז הדרוש הזה והאחד הוא כי אפי׳ המינים והאפיקורוסים שהם מאותם שמנו חכמים יש תיקון לנפשותם לשוב לרשת משכנותם כי אין העונש אלא אבוד הגוף מכל וכל והוא לשון הרשב״י ע״ה בפ׳ משפטים [55] וראנו הרואה משם כי דבריו עתיקים. נביא לבד היותר מוכרח: פתח ואמר מי ימלל גבורות ה׳ וכו׳ (עד ולא יקום לעלמין וכו׳).[56] הנה ראינו איך הרשב״י ע״ה הביא השנים אשר בהם נכללו המינים והאפיקורוסים ואשר כפר בתחיית המתים והאומרים אין תורה מן השמים כי באומרו בר מאינון דנפקי מגו מהימנותא נכללו הכופרים והאומרים אין תורה

75 משמע] קאמר ב ג || 77 ועם זה] ואם זה א ב ג || 83 נשמות] נפשות א ב ג || אבל] אלא א ב ג || 84 יבאו] ובאה א ב ג || 85 ובועז] בעז א || 89 לעלמין] לעלמי א ב ג || 92 באומרו]

[51] משנה סנהדרין י, ב; תוספתא סנהדרין יב, יא.

[52] ס׳ מדרש שמואל והוא באור על פרקי אבות לר׳ שמואל די אוזידא, דפוס פרנקפורט דמיין תע״ג, דף ב, א.

[53] סנהדרין צ, א.

[54] ס׳ מדרש שמואל שם: יבאו לעולם מן הנשמות שבאוצר ויכלו במהרה ועם זה מובן מה שאמרו רז״ל גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה ולא אמר שמביאה את הגאולה.

[55] ספר הזוהר, ד״ק ואלה המשפטים, מה, ב (ד״מ משפטים, ק, א).

[56] פתח (סבא) ואמר מי ימלל גבורות יי׳... ההוא גופא קדמאה דשבק לא אתאביד וקיומא ליהוי ליה לזמנא דאתי דהא עונשיה סבל בכמה זינין וקב״ה לא מקפח אגרא ד(שום) בריין דברא בר אינון דנפקו מגו מהימנותא דיליה ולא הוה בהו טב לעלמין ולא כרעו (וכר מאינון דלא כרעו) במודים הני (דהני) קב״ה עביד מנייהו ברין אחרנין בגין דלא אתבני (יתבני) ההוא גופא דיוקנא דבר נש לעלמין.

מן השמים והמשומדים ובאומרו בר מאינון דלא כרעו במודים נכללו המינים והאפיקורוסים בלתי מודים המציאות[57] ובלתי מודים בתחיית המתים סוד י״ח
95 חוליות שבשדרה המתפקקים במודים[58] ואפי׳ הכי אמר הני הב״ה עביד מנייהו ברייז אחרנין בגין דלא אתבני ההוא גופא וכו׳.[59] (והסתכל עוד כי אמר למעלה[60] אי הכי למגנא אשתדל בפתגמי אורייתא או אפילו בחד מנייהו ומשם תוציא כי אפי׳ על מצוה אחת בלבד יקום המת על נחלתו בתחיית המתים).[61] והנה זה עומד אחר כתלנו[62] לשבר שיני הבוחרים בעונש הנצחיי אל הנשמה
100 הטהורה. והשני מה שכתב עיר וקדיש כמהר״ר מ״ק בס׳ פ״ר[63] שער הנשמה פרק ז׳ על מאמר הרשב״י ז״ל[64] תנינן (עד סוף המאמר).[65] בפ׳ הנז׳ באר הטיב הרב המאמר הזה בכל פרטיו שם יראנו החושק. נביא לבד כללות דבריו: ואף שהתוהה על הראשונות הנו בכלל הכופרים ואמרו רז״ל וכו׳ (עד מנוחתו כבוד).[66] וכן כתוב בס׳ מצודת דוד מצות תעג וז״ל: ועל דרך וכו׳ (עד ולא

באומרם א באמרם ב ג || 93 ובאומרו] ובאמרו ב ג || 95 הני] דהני א הכי ג || מנייהו] מנהיו ב ג || 96 ביריין] בדיין ב ג || אתבני] יתבני א ו. 97 מנייהו] מנהיו ב ג || 99 הנצחיי] נצחיי א || 104 כתוב] כתב ב ג || מצודת] מצודות א ב ג ו. 105 וכו׳ ג || במסור] במוסר ג || תרף]

57 ר״ל מציאות ה׳.

58 ברכות כח, ב; תקוני הזהר יח, דף לז, א; תקוני זהר חדש קא, ב; קטו, א (עיין שערי זהר, יד, ב).

59 עיין הערה 56.

60 זוהר משפטים, שם.

61 השוה זהר ד״מ, נשא קכד, א: ״וכל מאן דקיים פקודא חד כדקא יאות כאלו מקיים רמ״ח פקודין דעשה דלית פקודא דלאו איהו כלילא מכלהו רמ״ח״. נראה, שדעה זו בנויה על דברי הרמב״ם בפירוש המשנה סוף מכות וז״ל: ״כשיקיים האדם מצוה מתרי״ג מצות כראוי והגון ולא שיתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים רק שיעשה מאהבה הנה זכה בה לחיי עוה״ב״. השוה ס׳ ראשית חכמה לר׳ אליהו די ווידאש, פרק המצות, שער א. דברי הרמב״ם והזהר מובאים בס׳ תולדות יעקב יוסף לר׳ יעקב יוסף הכהן מפולנאה, פ׳ יתרו (דפוס כתר, נה, א). השיה משנה קידושין א׳.

62 שיר ב, ט.

63 ס׳ פרדס רמונים לר׳ משה קורדובירו, דפוס מונקאטש (ירושלים תשכ״ב), חלק שני, דף עה, א–ב.

64 ס׳ הזוהר, ד״ק אמור, מט, א (ד״מ אמור, קא, א): כמה דתנינן דעובדין טבין דבר נש עביד בהאי עלמא לבושא יקירא עלאה לאתלבשא בהו וכד בר נש אתקין עובדין טבין וגברין עלי׳ עובדין בישין... ותוהא על אינון טבאן (טבוון) דעבד בקדמיתא הא אתאביד הוא מכלא מהאי עלמא ומעלמא דאתי....

65 שם: אית צדיק... ואתקין לבושוי מעובדוי (ד״מ מוסיף: ועד לא אשלים לבושוי אסתלק) קב״ה אשלים ליה מאינון עובדין דעביד (דעבד) האי (ההוא) רשע חטאה ואשלים לבושוי....

66 כלומר: אע״פ שהתוהא על הראשונות בכלל כופרים יחשב ואמרו רז״ל (קידושין מ, ב) אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות כשהוא תוהא על

אבדת גוי).[67] וא״כ החזק במסור לך אל תרף כי נפש כל ישראל אם שפלה תהיה מן האור והיא כהה ויצא הכהן וראה והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע.[68] כי האלהים חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח ואמרו בזוהר[69] ואילין אינון גבורין עילאין דמלכא עילאה קדישא ולא אתאביד כלום אפי׳ הבל דפומא אתר ודוכתא אית ליה וקודשא בריך הוא עביד מיניה מה דעביד ואפי׳ מלה דבר נש ואפי׳ קלא לא הוי ברקניא ואתר ודוכתא אית ליה לכולא. וזהו הכוונה הראשונה במה שאמרו ואלו שאין להם חלק לעה״ב רצונם על הגוף ההוא ודיקא נמי דקא פריך בסנהדרין פ׳ חלק[70] על משנה ואלו שאין להם חלק לעה״ב וכו׳ וכל כך למה תנא הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים שכל מדותיו של הקב״ה מדה כנגד מדה וצריך שיהיו כלם שוים כמה דפריך וכל כך למה שחוזר לכולם ותרץ הוא כפר בתחיית המתים לא יהיה לו חלק בתחיית המתים ודבר ברור לאשר עינים לו כי הוא על הגוף לבד ולא על הנפש יען נמצא אליה תיקון אף אם לא גלוהו. ועוד נוכיחהו ממה שאמרו במסכת תענית פ״א[71] (וכיוצא בכמה מקומות) ואין עול[72] כשם שמשלמים שכר לצדיקים לעה״ב אפי׳ על מצוה קלה שעושים כך משלמים שכר לרשעים בעה״ז על מצוה קלה שעושים וכן פי׳ רש״י ע״ה לטורדן מן העולם הבא. ידוע כי אין עונג אל הנפש בהיותה נפרדת ממקור מחצבתה מראות פני מלך אשר הם חיים עליה ואין נגע אליה בהיותה דבוקה עמו ונפשו

תרך א || 7 10 האלהים] האלדים ג | חשב] יחשב א ב || ואמרו] ואמר ג | 108 גבורין] גבורן ב ג || 110 נש ואפי׳] נש אפי׳ ג || 114 [המתים] א || 115 כמה] במה ב ג || 116–115 [המתים לא יהיה לו חלק] א || בתחיית] בתחייה ב ג [ ]א || 116 [המתים] א ב ג || 119 שמשלמים] שמלימים א ב ג || 120–119 [כך – שעושים] ג || 120 וכן פי׳] ופי׳ א ב || 121 עונג] נגע א ב ג || 122 נגע]

הראשונות, מ״מ יש תיקון ע״פ סוד הגלגול ״שאין במדת הדין כח לאבד נשמת התוהא כי עם היות שהיה תוהא עכ״ז על כרחו הנשמה נשתלמה במעשיו הטובים אשר עשה והגוף הנגוף התוהא יכלה בעפר ונאבד ונכרת מכל וכל. אמנם הנשמה ההיא תתגלגל ובהיות הנשמה העניה אח״כ בגוף השני צדיק הקב״ה בחכמתו מקצר שנותיו כדי שלא ידחה גם הוא מארץ החיים כגוף הראשון התוהא ונדחה והגוף השני... הקב״ה ישלים לבושו במצות שפעל בגוף הא׳ התוהא... כי אז ודאי תהי׳ מנוחתו כבוד״.

[67] בדפוס זאלקווא מצוה תעב, דף סט, ב להשיב האבידה: ועד״ה... כי יש נפשות נדחות בתמורות וקצת׳ אובדות באשפות כפי דינו הצדק. ואחר אשר ישלם עונם ישיבם הקב״ה למקום אצילותם... וזהו שרמז או שיו נדחים השב תשיבם לאחיך (דברים כב, א) ולא אבדת עכו״ם.

[68] ע״פ ויקרא יג, כא (מן העור והיא כהה) ויד, ג (והנה נרפא...). ושנוי הלשון ל״אור״ הוא בכונה.

[69] ס׳ הזוהר ד״ק, ואלה המשפטים, מה, ג (ד״מ משפטים, ק, ב).

[70] סנהדרין צ, א.

[71] תענית יא, א; פירוש רש״י שם.

[72] דברים לב, ד. הפסוק נדרש בגמרא שם.

קשורה בנפשו. וא״כ איך ישלם המשלם האמיתי אל הנפש בטובות העולם
הגופני שאינם מטבעה אם לא שהוא אבן בוחן ויסוד מוסד לרז״ל שהוא על
הגוף ואין ספק אצלם שאחרי טהרתה תקבל שכר פעולתה והטרוד הוא אל
הגוף הנגוף אשר לא מלא כפו לזכות בקהל ה׳ וכמו שהקשה הרב כמהר״ר
משה קורדווירו בשער הנשמה פ׳ הנ״ל[73] בענין מאמר הזוהר התוהה על
הראשונות[74] וז״ל: ועוד היקבע אלהים את האדם תינח שהרשע ההוא דיצרו
הרע תאה על צדקותיו אשר עשה הנשמה הטהורה העניה שזכתה אל קצת
הלבוש ההוא[75] למה אחר שתקבל עונשה יפשיטוה ערומה כיום הולדה כי אין
זה שורת הדין כי כן דרך הנשמות זה משלים קצת וזה משלים קצת עד
שישתלם נשמה אחת בכמה גופים וזו היא סיבת הגלגול לבלתי ידח ממנו נדח
והנשמה העשוקה הזאת טעמה ממרירות וזוהמת החוטא ההוא ולא ראה בטובה
כי צדקותיה לא תזכרנה ותם לריק כחה[76] ויגיעה זה ודאי חוץ משורת הדין
ע״כ. ועוד יעמוד בעזר כוונתינו ההוא דינא דאלישע אחר, שאמרו עליו לא
לידן לדיניה ולא יתי לעלמא דאתי השופט כל הארץ לא יעשה משפט.[77] במה
שאמרו לא לידן לדיניה הרצון לא תכל עונש על מעשיו לפי שלמד תורה
הרבה ועל שקצץ אמרו ולא יתי לעלמא דאתי. וכי יש לך עונש כזה היות נפשו
נכרתת מהאילן ופני אבא לא תראה. והאומרים מקום יש שאין בו לא שכר ולא
עונש בילדי הנכרים יספיקו.[78] ועל כן צריך שנבין כי מה שאמרו לא לידן

עונג א ב ג || 131 וזה משלים קצת] וזה משלים ג || 132 וזו] וזה א ב ג || 136 [יתי] א || נכרתת]

[73] פרק ז, דף עה, ב.
[74] עיין הערה 64.
[75] עיין גרשם שלום, לבוש הנשמות ו״חלוקא דרבנן״, תרביץ כד (תשט״ו), 290–306.
[76] ע״פ ויקרא כו, כ.
[77] חגיגה טו, ב, והפסוק (בראשית יח, כה) נוסף ע״י המחבר.
[78] ישעיה ב, ו, כלומר שאין לדעה זו יסוד ביהדות. השוה רמב״ן, שער הגמול, דף רפט: ״ומנין לנו שהוא (ר״ל העונש של גיהנם) בא מיד לאחר מיתה ואינו מן הדינין לימות המשיח ועולמות הבאים לדעותינו וקבלתנו״. ההשקפה שיש מצב־ביניים רווחת בספרות האפוקליפטית אבל אינה נעדרת אף בספרות הרבנית. ״אוצר״ הנשמות (ספרי פנחס קלט; וזאת הברכה שמד) וה־promptuarium המדובר עליו בספרים החיצונים היינו הך הם. עיין Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934 (Hildesheim 1966), 257; 264; Saul Lieberman, "Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature," *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, English Section, Volume II, Jerusalem 1965, 501 f., note 41. כפי שהעיר ליברמן שם, יש להבדיל בין ה״גוף״, בו גווזות הנשמות שעדיין לא באו לעולם, לבין ה״אוצר״, אשר בו שמורות נפשות המתים. ראה גם מאמרו של שאול ליברמן ״על חטאים ועונשם״ בספר היובל לכבוד לוי גינצבורג, חלק עברי, נוירק תש״ו, עמ׳ רמט–רע.

לדיניה ולא יתי לעלמא דאתי הוא על הגוף וסופה תוכיח כשמת ר׳ מאיר כי עלה עשן מקברו[79] והוא העונש הגופניי. ולדברי ר׳ עקיבא האומר[80] דור המדבר אין לו חלק לעה״ב וכי ר׳ עקיבא עלה בדעתו כי העם אשר בחר ה׳ והם מחנה שכינה אשר זכו במעמד הקדוש אשר דבר ה׳ להם פנים בפנים שיאבדו כל הנשמות ההם חלילה וחס. אמנם היה סובר ר׳ עקיבא כי לא יקומו בהחיות ה׳ את המתים משום שנא׳ יתמו ושם ימותו[81] יתמו הגופים בעה״ז ושם ימותו בעה״ב. וכן משמע מדברי הרשב״י ע״ה פ׳ שלח[82] באמרו להפך במדבר הזה דוקא הא באתר אחרא לא. ובזה נשלמה הכוונה הראשונה. עוד מצאתי מעיד לעזור הוא הקדוש קנ״ה[83] מדבר בענין מחלל ברית קודש והוא המפר בריתו של אברהם אבינו שאין לו חלק לעה״ב ואלה הנכנסים לבאר שחת ונדונין שם לדורי דורות ואם תשיב בדעתך שסיבת המיתה בעולם היא בעבור חלול הברית של מעלה די לך כל זה להיות כל ימיך בתשובה וגם על זה אמרו כל ישראל יש להם חלק לעה״ב וידעת שהצדיק נמשך מישראל ואם זה מחלל ברית הצדיק בעונותיו ובחטאיו א״כ אינו בכלל ישראל והוא שלא יחיה בתחיית המתים ע״כ. הנה הראה כי מה שאמרו אין להם חלק לעה״ב הוא אל הגוף שלא יחיה בתחיית המתים.

4 והכוונה השנייה אומרם אין להם חלק לעה״ב אין כוונתם לומר שתענש הנפש בעונש נצחיי ולא חלק לה בחיים והעדונים הנצחיים. ראה נא גם ראה מה

נפרדת ג ‖ אבא] הקב״ה ג ‖ 141 כשמת] נשמת א ב ג ‖ 145 [וחס] ג ‖ 149 מעיד] מעיר א ‖ קודש] קדש ג ‖ 150 הנכנסים] נכנסים ג ‖ 151 בדעתך] בדעתיך א ב ‖ 152 אמרו] יאמר א אמר ב ג.

79 חגיגה טו, ב.

80 משנה סנהדרין י, ג; תוספתא סנהדרין יג, י.

81 במדבר יד, לה.

82 ס׳ הזוהר ד״ק, שלח לך, עז, ג (ד״מ שלח לך, קסב, א).

83 ספר הפליאה על פ׳ בראשית והוא ספר הקנה... לר׳ אביגדור קרא מפראג, פרזעמישל תרמ״ד, דף טו, ב–ג על דברי רז״ל אדם הראשון מושך בערלתו היה: ״ודע כי נחש הקדמוני נקרא ערלה ואדם נמשך אחר עצת הנחש היא ערלה כי הוא הסיתו להפריד הפרי מן האילן וא״כ מאין יונק הפרי אם לא מהערלה מאחר שהוציאו מהעיקר ממקום יניקתו וזהו מושך בערלתו היה וגרם מיתה לכל העולם ועזב אורח צדיק הנקרא ברית... וא״כ לא יקרא עם צדיק זולת האדם שהוא עצור מתאוות החיצוניות שהן רעות וקשות ומביאים האדם בגיהנם... ובכללם ביטול המצוות וקיום העבירות לתת יניקה לפרי מצד הערלה. ובכללם תאות המשגל במה שאינו ראוי לו להתאוות... וידעת שאין לך עבירה שאינה מחללת הברית ע״כ הזהיר הקב״ה ואם עובר עבירה נמצא מכניס אבר הקדוש במקום שאין ראוי וחותם המקום הוא הפרי... ואבר הקדוש הוא הברית החתום בבשרו ואלו הם הנכנסין בבור שחת ונידונין שם לדור דורי׳ ואם תשיב בדעתך״ וכו׳ כמו שמובא בטכסט עד ״יחיה בתחיית המתים״. לשאלת מחבר הספר עיין ג. שלום, *Major Trends*, עמ׳ 211, 400, הערה 20.

שפירש עליו רבינו בחיי פ׳ אחרי מות.[84] הקשה על הרמב״ם והחכם ר׳ אברהם[85] קושיות נגד דעתם בביטול הנפש ואמר סוף דבריו וז״ל:[86] הרי ביאר כי אמרם אין להם חלק לעה״ב אינו על עונש הנפש הנצחיי. ועוד ביאר כי אמרנו עונש נצחיי אינו כן על האמת וכמו שאמר ״ובודאי אין לך רשעים מכחישים בה׳ ובמשה עבדו כקרח ועדתו״ והרי הם מכלל האומרים אין תורה מן השמים. וכן אמרו ברבות[87] קפץ קרח ואמר למשה וכו׳[88] (וכדאיתא בהדיא במדרש קהלת זבובי מות יבאישו וכו׳) ועכ״ז כתב שיזכו לתחיית המתים והוא לקוח מדברי רבותינו ז״ל מפסוק מוריד שאול ויעל.[89] ועוד ראיתי בס׳ לקט שכחה ופאה מס׳ שבת פ׳ חבית:[90] ובמקומות רבים תמצא מה שאמרו רז״ל (והוא לקוט מההוא עובדא דההיא אריסה כמו שתמצא מפורש בס׳ הזוהר

4 4 [ואמר – דבריו] ג ‖ ביאר] ביאור א ‖ 12 אריסה] קצבא א ב ג ‖ מפורש] שמפורש ג ‖

[84] בפירושו על התורה, אחרי מות בסוף.

[85] רבינו בחיי מביא ״דעת החכם ר״א״ גם בפ׳ תשא לג, יג וכוונתו לר׳ עזרא מגירונה׳ כמו שהוכיח אפרים גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש״ל, עמ׳ 38–39. יש להניח, איפוא, שגם כאן כיון רבנו בחיי לר׳ עזרא והסופר טעה והחליף את השם ר׳ עזרא בזה של ר׳ אברהם ן׳ עזרא. לפי הנחה זו יש מחלוקת בין הרמב״ן ור׳ עזרא, שהיה רבו וחותנו, שכן לפי דעת הרמב״ם והחכם ר׳ אברהם (ר׳ עזרא) המובאת ע״י רבנו בחיי שם נפש של מחוייבי כרת תתבטל לגמרי ואילו לפי דעתו של הרמב״ן אין זה נכון.

[86] הציטטה הושמטה ומה שבא במקומה הוא סיכום הענין. רבנו בחיי תפס בדעתו של הרמב״ן נגד הרמב״ם והחכם ר׳ אברהם (ר׳ עזרא). השוה גוטליב, שם, עמ׳ 22–23.

[87] במדבר רבה יח, ג; קהלת רבה י, ב.

[88] ״טלית שכולה תכלת מהו שתהא פטורה מן הציצית... ודברים אלו (ר״ל מצוות התורה) לא נצטוית עליהן ומלבך אתה בודאן״.

[89] בראשית רבה צח, ב; ירושלמי סנהדרין פ״י ה״א; אבות דרבי נתן (הוצאת שכטר), נוסחא א, פרק לו, דף נד, א.

[90] ליקוטי שכחה ופאה ביאורי מאמרי חז״ל על פי הקבלה מאת ה״ר אברהם ב״ר יהודה אלימלך, פירארה שי״ו, דף יג, ב: ״פרק חבית״ (צ״ל: פרק שואל, שכן המאמר המובא הוא מגמרא שבת פ׳ שואל, דף קנב, א) ״משל למלך בשר ודם שנכנס הוא ועבדיו במדינה כשהם נכנסין בשער אחד (נכנסין) כשהם לנים נותנים לכל אחד מדור לפי כבודו: ובמדרש תלים (מדרש שוחר טוב, לד, סוף) אמר רבי יצחק בר נתן (נ״א: יצחק בן מנחם) כל צדיק וצדיק יש לו עולם בפני עצמו שנאמר (תהלים לו, ט) ונחל עדניך תשקם. אם הוא חסיד זוכה לעולם שבו כתות של חסידים מדורו לפי חסידותו. וכן אם הוא גבור שמתגבר על יצרו שאינו רשאי לעמוד בכת החסידים עומד בכתות הגבורים לפי כתו בית עולמו וגן עדנו: ובמקומות רבים תמצא״ וכו׳ כמו שמובא בציטטה עד ״במקום שעומדים (בו) רבים״. ר׳ מנחם הרקאנטי (לבושי אור יקרות, דף נד, ב) מביא אותה הציטטה בשם החכם ר׳ עזרא. פירושו של זה על האגדות היה לכאורה המקור ממנו שאב ר׳ אברהם בן יהודה אלימלך.

החדש פ׳ לך לך דף נ״ב)[91] אין לו חלק לעה״ב שרוצה לומר אין לו פנאי לעצמו או אוצר שהוא ברשותו והוא מושל עליו וזה עושין לו מדור לפי כבודו (ר״ל של כל צדיק וצדיק) ומי שאין לו זכות עומד במקום שעומדים רבים ע״כ.[92] ובס׳ הריקאנטי פ׳ תשא על פסוק ויאמר אני אעביר וכו׳.[93] והנני חושב שגם זה קודם הגלגול אשר בו התחיל להטהר הנפש ולזכות במעשים הנאים. ומכל זה באנו לפרש כי בכל נפש בית יעקב הבאה מצרימה כל מעוות יוכל להתקן בסוד העיבור ואין להם עונש נצחיי והאבדון הנצחיי הוא אל הגוף. וזהו אצלי מה שכיון הנביא באמרו[94] אוי להם לנפשם כי גמלו להם רעה להיות מהראוי שיאמר כי גמלו לה רעה אמנם בתחילה דבר על הנפש ורצונו אוי להם ולנפשותם אבל הם חושבים כי הגמול המושג מצד מעלליהם הרעים ישיג אל הנפש לא כן כי בהכרח תשוב לקדמותה ולבית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל.[95] אמנם הגמול ההוא ישיג אותם הרצון אל הגופים לכלותם מעל פני האדמה כי לא תהיה להם תקומה. וראה מה שאמרו באגדה[96] אמר ר׳ יהושע כד משחנא ביתא וכו׳. כי הדברים שם בארוכה. ומה שיעלה בידינו הוא כי בביתא קמא שם אבשלום ובביתא תנינא דואג ובביתא תליתאה קרח וכנישתיה וכו׳. והנה בכללם תמצא שאמרו רז״ל שאין להם חלק לעה״ב ולא נמצא עובד ע״ז במינה וא״ה אמר בכלם שנצולים בסבת היותם מזרע ברך ה׳ שאמרו נעשה ונשמע.

22 ולנפשותם] ולנפשם א ב ‖ 26 משחנא] משתנא א ב ג ‖ [הוא] ג ‖ 29 במינה] כמינה ב ג.

[91] זהר חדש, ירושלים תשי״ג, דף כו, א: רבי יהודה בן פזי הוה ליה ההוא אריסא והוה קא מצער ליה וכו׳.

[92] נוסח מעין זה מובא גם בפירוש על התורה לרבנו בחיי, אחרי מות. עיין גוטליב, שם, עמ׳ 54, המביא מכאן ראיה שרבנו בחיי השתמש בפירוש האגדות לר׳ עזרא.

[93] לבושי אור יקרות, דף נד, ב: ״ובמדרש תנחומא אומר ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך (שמות לג, יט)... באותה שעה הראה לו הקב״ה כל אוצרות מתן שכרן של צדיקים כל אחד לפי מעשיו...״ השוה מדרש תנחומא כי תשא, אות כז; תנחומא בובר, כי תשא טז, דף נח, ב. המדרש מובא גם בס׳ ליקוטי שכחה ופאה, שם. יתר מקבילים נרשמים בס׳ שערי זהר, דף לה, ב, ד״ה כי הולך הוא אל בית עולמו מלמד שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו.

[94] ישעיה ג, ט.

[95] ע״פ זוהר ד״ק, ואלה המשפטים, מג, ב (ד״מ, משפטים צה, א).

[96] יעלינק, בית המדרש, חדר חמישי (מהדורה שניה, ירושלים תפרח״י), 43–44: ״(אגדת ריב״ל) אמר ר׳ יהושע בן לוי כד משחנא ביתא קמא דבמדור גיהנם אשכחית בה מאה מילין באורכא וחמשין מילין בפותיא ותמן גובין גובין ואריון דנור קימין תמן... ובתר כך מעיילין אבשלום לממחא״ וכו׳. תאור זה הובא אצל הרמב״ן בשער הגמול, דף רפד–רפה והוא נוסח ארמי של טכסט עברי המהוה חלק של מדרש כונן (יעלינק, בית המדרש, חדר שני, 48–51; עיין הקדמה, עמ׳ 18–20) ונמצא בס׳ אור תורה לר׳ יוסף ן׳ יחיא בשם ״אגרת שלח ר׳ יהושע בן לוי ע״י מלאך המות מתוך ג״ע לר׳ גמליאל ווקני ישראל״ (יעלינק, שם, הקדמה, עמ׳ 19).

5 וראיתי אני בלבי כי הכתוב בכתב אמת אשר לו רגלים אין להרהר אחריו. עכ״ז מלאני לבי להראות בפלפול למעיינים כי מה שיכחיש מה שיסדנו לא ימנע מיפול באחד משתים כי בהכרח צריך שיכחיש קיום ועמידת הנפש הנצחיי או יחתור קבלה מקובלת מהנביאים והזקנים והוא השבת הגדול אשר בו ישובו איש לאחוזתו בזה האופן מה יאמר שעונש הנפש נצחיי. א״כ מה תהא ממנה בשבת הגדול לשוב לאחוזתה א״א כי תטמא מקדש אלוהיה א״כ צריך שתאבד ותתבטל לדעתו והוא שקר. ואף אם נודה ח״ו שתתבטל א״כ אין עונש אחר הביטול ואיה העונש הנצחיי לדעתו. ופיו ענה בו ומה יענה שהנפש לא תאבד מציאותה בהכרח תשוב אל יסודה ומקורה ואיה לנפש עונג כמוהו לשוב לאור באור החיים[1] כמו שכתבנו. ועל כן מכח הקושיא יכחיש מה שקבלנו וישלך אמת ארצה[2] ויציב ונכון וקיים בפי כל החכמים הראשונים והאחרונים ואביא דבריהם מלבד מה שנאמר למעלה. וכן כתב הקדוש קנ״ה בפסוק ויברך אלהים את יום השביעי מהו וינפש מלמד שיום השביעי מקיים כל הנשמות כלם.[3] ואלה דברי דוד הוא הרב כמהר״ר דוד בן זמרא בס׳ מגן דוד בפי׳ אות החי׳ וז״ל:[4] בשבת הגדול הזה אין אחריו חול ולא מלאכה וכו׳.[5] וכן כתב בסוף אות כ״ף בסוד פרה אדומה וז״ל:[6] שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה׳[7] פי׳ כי אז אפי׳ לרחוקים יהיה שלום שכבר תמו הגליות והתמורות. וכן בס׳ מצודות דוד מצות רצ״ט כתב וז״ל: עוד יש רמז נפלא וכו׳.[8] וכן פי׳ כמהר״ר משה

5 3 ועמידת] והעמדת ג || 5 שעונש] שהעונש א ב ג || [א״כ] ג || 6 והוא] זהו א והיא ב ג || 9 כמוהו] כמהו א || 11 וישלך] וישליך ג || 13 אלהים] אלדים ג || 17 והתמורות] והתמרות ב

[1] איוב לג, ל. [2] ע״פ דניאל ח, יב.

[3] גם במהדורת קארעץ תקמ״ד, דף ס, א גם בזו של פרזעמישל תרמ״ד, דף פה, ע הגרסא היא: ובעבור כי השבת יסוד הנפשות ע״כ ארז״ל נפש יתירה בשבת זהו שבת וינפש מהו וינפש מלמד שיום השביעי מקום כל הנפשות כולם.

[4] ס׳ מגן דוד לר׳ דוד ן׳ אבי זמרא, אמשטילרדם תע״ג, אות הטית (כך צריך לתקן), דף כב, ב.

[5] ״ואחר השבת יבאו ימי חול ואלו בשבת הגדול הזה אין אחריו חול ולא מלאכה ולא עבודה אלא הכל מנוחה ואפי׳ לרשעים ע״י תמורות וחליפות שלמות ובגדים חדשים ומגוהצים כי אליה תשובינה ותסובנה הסגולות אחר שיעברו שבע שמטות כי כל מדה (ר״ל ספירה) תפעול שמטה אחת״.

[6] שם, דף ל, א.

[7] ישעיה נז, יט.

[8] שם, דף מה, ב: עוד יש רמז נפלא במצוה זו כי בגאולת בתי ערי חומה אחר ימים תהיה גאולתו (ויקרא כה, כט) והרמז לנפשות הצדיקים שלא יעברו במצרף הנפשות רק י״ב חדשים ואח״כ ישיבו לאצילתן ודמה אותן לערי חומה המוקפים גדר ואין פרץ ואין יוצאת. אמנם אשר אין להם חומה יצאו ביובל והרמז לנפשות הרשעים כי אז יכלה גלגול הנשמות ויחזרו כל הנשמות לאצילתן וזהו ושבתם איש אל אחוזתו וסוד וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח....

אלשיך פ׳ שמיני גבי כל ישראל יש להם חלק לעה״ב.[9] וכמהר״ר יוסף בר כמהר״ר חיים ז״ל בסודותיו כתב וז״ל:[10] ובשאר השבועות וגו׳.[11] ועתה נלכה נא אל באר המים החיים לשאוב ולהשביע מצמא משתוקקין הוא הרשב״י ע״ה בפ׳ בהר סיני ר״מ:[12] פקודא לחשוב שנת היובל וכו׳.[13] (ואתה אל תתמה אם קרית בתקוני הזוהר תיקון שתיתאה[14] קם ר׳ אלעזר ואמר)[15] והמשכיל יבין. ומה שנשאר לנו לבאר הלא הוא מ״ש הנביא[16] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וכו׳ ומה שאמר דניאל[17] ורבים מישני אדמת עפר יקיצו וכו׳. דע כי אין כוונתם לאמר שנפש וגוף האנשים הפושעים ישרפו באש ההוא

ג || 20 וגו׳] וכו׳ ג || 22 פקודא] פקדנא || 23 אלעזר] אליעזר א ב ג || 25 אדמת עפר]

[9] תורת משה לר׳ משה ב״ר חיים אלשיך, אמשטרדם, שנת אפת״ח, דף קמו, ב: ושעור הענין כל ישראל יש להם בעצמם חלק הוא חלק אלוה ממעל לבוא לעה״ב זולת המשחית נפשו מהיותה מתייחסת אל היות חלקו יתברך כענין האפיקורוסי׳ וכו׳: או יהיה במה שיראה הרואה בחינות מחולפות לאישי ישראל... יש עודנו בחיים ויש ע״י גלגולים עד אשר יטהר ויהיה צדיק... לבלתי ידח ממנו נדח... שלכל ישראל יש להם חלק לעוה״ב כמדובר.

[10] סודות ענייני קבלה לר׳ יוסף בר ר׳ חיים הכלולים בס׳ ליקוטי שכחה ופאה (עיין לעיל עמ׳ 71, הערה 90), דף כג, ב–לה, א. בשער הספר מיוחס להם בטעות השם ״פירוש עשר ספירות״ השייך לחלק השלישי של הליקוטים ושמחברו הוא ר׳ יוסף גיקטיליה. השמות לכאורה הוחלפו בשער. הציטטה כאן לוקחה מדף לג, ב.

[11] ״מה שכתבת בגמול הצדיקים בהתעלותם ואם הזוכים בגן עדן הארץ אם ישובו עוד להטהר בחיים קבלתי שהם שוים ושוים לזכות מהם בגן עדן הארץ ומהם מגהינם הכל לפי מעשיהם והזוכים למעלות העליונות אינם זוכים לטהרה עוד אבל יבאו לתחיית המתים ועוד קבלתי כי תכלית התעלותם הוא בצרור החיים ובשאר השבועות קבלתי שיתחדשו ויבאו כל הנשמות והמקטרגים מתמעטים והולכים בכל שבוע ושבוע כפרי החג (ר״ל כפרי חג הסוכות המתמעטים והולכים)״.

[12] ס׳ הזוהר ד״ק, בהר סיני, גג, ב (ד״מ בהר, קח, ב).

[13] ״פקודא לחשוב שנת היובל. וביה פקודא לחזור לאחזתו ביובל בשנת היובל הזאת תשובו וגו׳ כל חד יחזור ביה לדרגא דיליה דנשמתיה אחיזא מתמן כמה דאוקמוה (קהלת יב) והרוח תשוב אל האלהים וגו׳״.

[14] ס׳ תקוני הזהר, דף כג, א–ב.

[15] ״קם רבי אלעזר ואמר והא קדם דגלו ישראל ושכינתא אמאי הוו מקיימין שלוח הקן. אמר ליה רבי שמעון ברי. בגין לאתערא רחמין על אינון נפשין ורוחין ונשמתין דהוו אזלין בגלותא בגלגולא מתתרכין מגופיהון דאתחרבו. דעלייהו אתמר דקב״ה הוה בונה עלמין ומחריבן דאשתארו חרבין גופיהון מנייהו... ובגין אלין נשמתין דאתבריאו קדם דאתברי עלמא ולית לון גופין בגין לאתערא רחמי עלייהו הוו מקיימי האי פקודא״. כפי דברי ר׳ שמעון להלן, אין יותר מג׳ גלגולים ״לאלין נשמתין דאזלין ערטילאין משית ימי בראשית״: ״והכי רזא דקן צפור דאתמר בה שלח תשלח את האם ואולא מנדדא מן קנה. והן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר לקבל תלת שלוחים דיונה...״. דומה, שר׳ יצחק אבוהב רצה לומר שאין ללמוד מגורלן של אותן נשמות על גורלן של נשמות שבאו בגופים וחטאו.

החומריי כי הנפש לא ישלוט בה האש הזה אמנם אש רוחני דקה מן הדקה וגם
לא כוונו לומר שיהיה העונש ההוא נצחי חלילה לאל מרשע ושדי מעול
לענוש את האדם עפר מן האדמה רוח הולך ולא ישוב בעונש נצחי בהיות
החטא נמשך מצד החלק החומריי הכלה והאבד והוא בלתי נצחי והוא מה
שאמר דוד[18] ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו פי׳ כמעשהו הנפעל
ממנו שהוא ב״ת[19] ולא תעריך אותו שהוא פעול נגדך שאתה בב״ת[20] כי לא
ישיגוך חסרון במעשה בני אדם הרעים ועל כן כמעשהו בערך שהוא ממנו וזהו
לך ה׳ חסד.[21] ומי שיאמין הפך האמור הנו נוטה לדעת הנוצרים שהחטא בב״ת
וע״כ חוייב שיבא האיש ההוא שהוא לדעתם בב״ת ויקבל העונש לכפר על כל
המין האנושי.[22] ולכן הרימותי ידי ועיני לאור באור התורה אש תמיד תוקד
ולא תכבה[23] הרשב״י ע״ה בס׳ הזוהר פ׳ משפטים מ׳[24] הביאותיו למעלה[25]
ההוא גופא קדמאה וכו׳. הנה ראינו כי העונש ההוא הוא לבד אל הגוף ולא אל
הנפש. ואם יקשה המקשה ויאמר איה העונש אם הגוף מת והוא בלתי מרגיש
בעונש ההוא נוכל לומר מצד שכלנו הקצר כי הדין ההוא לא יהיה לו לעונש
שהרי כבר סבל עונשו בגהינם בגוף ונפש כמשל החיגר והסומא[26] וכבר נתקנה
הנשמה בסוד התמורות אמנם יהיה לבד למה שאמרו בזוהר[27] ואילן קב״ה
ישאר לון לתוואה בהון כל בני עלמא כי יהיו למשל ולשנינה וזהו שאמר
לחרפות ולדראון עולם ולא שישארו בעונש ההוא לעולם אמנם יהיו לחרפות
ולדראון עולם כענין[28] ולקח מהם קללה לכל גלות יהודה אשר בבבל לאמר
ישימך ה׳ כצדקיהו וכאחב אשר קלם מלך בבל באש. וכן יראה מדברי הזוהר

עפר א ג הארץ ב ‖ 31 [פי׳ כמעשהו] א ‖ 33 ממנו] ממנה א ב ג ‖ 37 [ע״ה] ג ‖
43 [שאמר] ג ‖ 44 [יהיו] א ‖ עולם] יהיו א ‖ 46 ה׳] אלהים ב אלדים ג ‖ 47 וחמאן] ותמאן א

16 ישעיה סו, כד.
17 דניאל יב, ב.
18 תהלים סב, יב.
19 בעל תכלית.
20 בלתי בעל תכלית.
21 השוה יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר ד, פרק לח (הוזיק, מאמר ד, חלק ב, עמ׳ 376–381).
22 השוה לעיל טכסט A, שורה 210–215.
23 ויקרא ו, ה, ו.
24 צ״ל מה, עמוד ב (בד״ק) והוא דף ק עמוד א בד״מ.
25 עמ׳ 66, הערה 56.
26 סנהדרין צא, א–ב; ויקרא רבה ד, ה; עיין מרדכי מרגליות, מדרש ויקרא רבה, א, ירושלים תשי״ג, עמ׳ פו, הערה בה נרשמים יתר מקבילים; ס׳ מערכת האלהות, מנטובה רצכ״ח, דף קמט, ב.
27 ספר הזהר משפטים, ד״ק דף מז, ד; ד״מ דף קה, ב.
28 ירמיה כט, כב.

פ׳ ויקהל [29] וחמאן באינון גופין וכו׳.[30] ודיקא נמי דכתי׳ ויצאו וראו בפגרי כי מלת פגרי ירמוז אל הגוף בלי נשמה כמו שנא׳ [31] כפגר מובס. והנה כלם פגרים מתים. וכן תרגם יונתן ע״ה [32] כפגרי גברא. וכן פי׳ רד״ק ויתר המפרשים [33] וכמו כן בזוהר [34] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי ודאי דא לגופא. או כלך לדרך זה שיחיו הגופים ההם ביום הדין ברצונו ית׳ ברוח חיוני לבד כדי לקבל עונשם ולתוואה בהון כל בני עלמא. ומצאתי סמך למה שאמרתי במדרש הנעלם לרות וז״ל: [35] ונכרתה הנפש ההיא מלפני וכו׳,[36] וכמעט שירצה שאבדון הגרמים הוא נגד רחמי הבורא אשר ברא אותם כ״ש וכ״ש הנשמה הטהורה. וכפי האמור העונש ההוא לבד אל הגוף וכן נראה מדברי הרב אברבאניל בפי׳ ישעיה כמו שאמרנו [37] שאם לא כן דבריו סותרים למה שכתוב בפ׳ שלח [38] שאין לנפש עונש נצחיי אמנם זמניי כפי חומר החטא. וכדאין העמודים הקדושים אשר העמדנו לישען עליהם. ואם תמצא לאמר שמה שאמרו בפ׳ שלח [39] לדראון עולם והיו דראון לכל בשר שהעונש ההוא בגוף ובנפש הנה באתי להורות כי אפילו הכי העונש ההוא לא יהיה נצחיי אמנם לכל היסורים והעונשים ההם ראיתי קץ ויהיה בסוף האלף הששי כי אז כל הנשמות יזדככו כמו שהראיתיך בשם המאורות הגדולים אשר לפניך. והראיה שהעונש ההוא זמניי בזוהר פ׳ משפטים [40] ואמר מאמר מפליג מאד בתועלת התשובה: תנינן

ב || 57 עונש] ענש ג | 60 היסורים והעונשים] הייסורין והעונשין א הייסורין ועונשים ב |

[29] ס׳ הזוהר ד״ק ויקהל, צה, ג (ד״מ ויקהל ריב, א).

[30] ״וחמאן באינון גופין דחייביא בההוא עונשא דלהון דכתיב ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר. מאי לכל בשר לאינון שאר גופין דבסחרנייהו והא אוקמוה״.

[31] ישעיה יד, יט.

[32] ״ויפקון ויחזון בפגרי גבריא חיביא דמרדו במימרי...״.

[33] רד״ק: ״לראות בפגרי מחנה גוג ומגוג... ויראו פגריהם מלאים תולעים...״; ר״י אברבנאל: ״בפגרי האנשים הקמים בתחייה שהיו בהם פושעים בי באמונתם...״.

[34] עיין עמ׳ 63–64, הערה 38.

[35] ס׳ זהר חדש, ירושלים תש״ג, דף פט, ב: רבי ברוקא אמר כתיב ונכרתה הנפש ההיא מלפני אי הנפש תכרת הגוף ההוא מה תהא ממנו אי הכי כמה קברות בריקניא כמה ציונין למגנא....

[36] השוה ס׳ תקוני הזהר, לא, דף עו, א.

[37] עיין עמ׳ 58, הערה 28.

[38] עיין לעיל, עמ׳ 58.

[39] המלים ״בפ׳ שלח״ אין להן שחר ואולי בטעות חזר וכתבן הסופר מאחר שכתבן בשורה הקודמת. אשר לענין, השוה זוהר תרומה ד״ק סז, ד (ד״מ קנא, א): כי תולעתם לא תמות מן גופא ואשם לא תכבה מן נשמתא.

[40] ס׳ הזוהר ד״ק, ואלה המשפטים מח, א (ד״מ קו, א).

לית וכו׳ (עד כמשפטיך חייני).[41] הנה מבואר שגם שם ימצא להם תשובה
וישובו אל ה׳ וירחם ואל אלהינו כי ירבה לסלוח[42] וכמו שאמר דוד כי עמך
הסליחה.[43] וכן אמרו בזוהר חדש פ׳ לך לך[44] שאפי׳ שם ימצא להם תשובה
דאמר ר׳ שמעון משפט רשעים וכו׳ (עד מן שאול).[45] וכן נראה בגמרא[46]
מההוא עובדא דרבא בר בר חנא תא אחוי לך בלועי דקרח (עד בקלחת) וכיוצא
מדברי הזוהר שם י׳[47] והיו דראון לכל בשר עד דיאמרו רשיעייא די ראון
שנראה שהוא תלוי במאמרם ר״ל חרטתם ותשובתם. ויונתן תרגם עד יאמרו
צדיקייא מיסת חזינא.[48] הנה שאורך זמן עונשם תלוי במאמר הצדיקים מסכים
למה שאמרנו למעלה בשם הזוהר[49] ונשמתן של פושעים צדיקים מעלין אותם
באופן שהעונש יהיה באיזה מן האופנים שאמרנו אינו נצחי. ועם האמור
יתישבו כל הספקות הנופלות בדרוש הזה ונקוט האי בידך בכל מקום שתמצא
כהני לישני בין בדברי רז״ל בין בדברי המפרשים שהם תופשים נוסח לשונם.
ראשונה אומרם בר״ה[50] פושעי ישראל בגופם יורדין לגהינם ונידונין שם י״ב

64 לית] ליה א ב ג ‖ 65 אלהינו] אלהים א ב אלדינו ג ‖ 67 שאול] שאל א ב ג ‖ 68 אחוי] אחז׳ א ב ג ‖ [י׳] ב ג ‖ 69 [לכל בשר] א ב ‖ 70 במאמרם] במאמר א ב ‖ 71 מיסת] מסת ב ג ‖ 74 בידך] בידיך א ‖ 76 שם] בה ב ג ‖ 83 רדב״ז בס׳ מ״ד] רב״ז בסמ״ד א רב״ז בסמ״ך ב

[41] שם: תנינן לית מלה בעלמא דקיימא קמי תשובה... וע״ד כתיב ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי. אשר פשעו בי לא כתיב אלא הפושעים בי דלא בעאן לאתבא ולאתנחמא על מה דעבדו... בגין כך בר נש דא אע״ג דפשע... ותב לקמיה מקבל ליה וחס עליה דהא קב״ה מליא עליה (מלא) רחמין (איהו)... וע״ד אמר דוד רחמיך רבים יי׳ כמשפטיך חייני.

[42] ישעיה נה, ז.

[43] תהלים קל, ד.

[44] ס׳ זהר חדש, דף כה, א.

[45] שם: ״דא״ר שמעון משפט רשעים בגהינם שנים עשר חדש ושם יצפצפו בתשובה, ונשמתן של צדיקים פוגעין לפני הקב״ה ומעלין אותן משאול, שהוא המדור הששי שנאמר מוריד שאול ויעל ומי שנכנס במדור התחתון שהוא אבדון שוב אינו עולה, דתאנא א״ר יהודה אע״פ שנכנס בשאול עולה בתשובה...״. ר׳ יצחק אבוהב לא השלים את הציטטה.

[46] בבא בתרא עד, א: א״ל תא אחוי לך בלועי דקרח... ושמעית דהוו אמרין משה ותורתו אמת והן בדאין....

[47] בזוהר ד״ק בראשית י׳, ד לא נמצא דרוש זה של הפסוק (עיין לעיל עמ׳ 63-64, הערה 38) ואולי צריך לגרוס: מדברי הזוהר (ד״ק) תרומה, סז, ד. שם כתוב: והיו די ראון עד דכל חייבין דגהינם דתמן יימרון יי׳ ראיה דא. בזהר וירא, ד״ק סז, ד (ד״מ קז, א) כתוב: מאי דראון די ראון שהכל יאמרו יי׳ בראייתם....

[48] ר״ל: די חזינא.

[49] על ירידת הצדיקים להעלות נפשות הרשעים עיין ראובן מרגליות, שערי זהר, דף יד, ב, ד״ה ״ולא עוד״. ראה בעיקר זהר פנחס ד״ק קד, א; ד״מ רכ, ב (שלא הובא שם).

[50] יז, א.

חדש לאחר י״ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים לא יובן על העדר הנפש כי אזי מעלת הרשעים הגמורים מרובה ממדת הפושעים האלה כמו שאמרנו אמנם הנפש תקבל עונשה ואחר תטהר.
ומה שאמרו תחת כפות רגלי הצדיקים ר״ל שיש להם עלוי בשביל הצדיקים המעלים אותם. וכן אמרו המקובלים גדול הוא התועלת שיגיע לרשעים כשהצדיקים עוברים דרך גהינם כי יען יש לנפשות בחינות אלו עם אלו מעלים אותם וכמהר״ר רדב״ז בס׳ מ״ד מצות שעו בסוד הרמת הדשן[51] כתב וז״ל: ונראה לי וכו׳ (עד כפות רגליכם).[52] ושניה מה שאמרו אבל המינין[53] כבר ביארתי שהכל נתקן בסוד העיבור והוא זמן מוגבל מכמה ראיות שהבאתי בשם אבירי ישראל. ומה שאמרו ונדונין שם לדורי דורות הוא כמו שנא׳ ועבדו לעולם.[54] ועוד נראה כי רז״ל הסתירו הסוד ליודעי חן באומרם לדורי דורות והוא סוף הדורות האלף הששי שאז יתלבנו כל הנשמות ובן דוד בא ורצונם לדורי דורות בסוד דור הולך ודור בא דור שהולך הוא דור שבא.
ובימים ההם ובעת ההיא לא יבואו ולא יחזרו עוד כי כלם יתעלו מעלה מעלה וזהו לדורי דורות עד שיכלו כל הדורות. ומה יפה ומה נעים אמרם גהינם כלה והם אינם כלים[55] הוא להורות מה שאמרו לעתיד לבא אין צורך אליו.[56] ולהורות נתן בלבנו שמציאות הנפש לא יעדר אמנם תלך מדחי אל דחי עד שובה במעלות אשר ירדה כמו שאמרתי. ושלישית בכל מקום שתמצא יורדים ואינם עולים[57] כוונתם אינם עולים אבל מעלין אותם. וכן אמרו על פסוק פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים[58] אל תקרי וכו׳ (עד ובמושב זקנים

ג 84 ושניה] ושנייה א ב | 85 העיבור] העבור א | 87 באומרם באמרם ב ג | 104 [וכו׳]

[51] מצוה שעה בס׳ מצודת דוד, זאלקווא (ירושלים תשכ״ד), דף נד, א.
[52] שם: ונ״ל לישב הטעמים כי הדשן יש בו שארית רוח הטומאה מצד המקריב ומצד הנקרב וצריך להוציאם חוץ למזבח כדי להעביר רוח הטומאה וע״כ מתלבן רוח הנקרב ועולה אל מקום טהור כי נשלם עונו כי ע״י שנעשה אפר מתכפר כד״א ועסותם רשעים כי יהי׳ אפר תחת כפות רגליכם.
[53] ר״ה יז, א.
[54] שמות כא, ו, שמשמעו ״עד היובל״.
[55] גמרא, שם.
[56] ר״ל אין צורך לגיהנם.
[57] כמו בזהר חדש כה, א: שוב אינו עולה.
[58] עיין ילקוט שמעוני סי׳ תכט על ישעיה כו, ב: אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן שבשביל אמן אחד שעונים רשעים מתוך גיהנם ניצולין מתוכו, כיצד... באותה שעה נוטל הקב״ה מפתח של גיהנם בידו ונותן להם למיכאל ולגבריאל... ואומר להם לכו ופתחו שערי גיהנם והעלו אותם... וכשנכנסין לפתח גן עדן... מיד צדיקים גמורים... ניהגים הודאות ורוממות להקב״ה שנאמר... וירוממהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו.

יהללהו) [59] או יתכן שיהיה על ידי תשובתם כמו שאמרנו בשם הזוהר והגמרא. ורביעית מה שאמרו שאין להם חלק לעה״ב כיארנו כפי הנמצא בפי המקובלים על שני דרכים ולעולם הנפש תתלבן וטהרה ממקור דמיה [60] ותזכה בנועם ה׳ אחרי טהרתה עם הגוף יחד אם זכתה בו ואם לאו אין לו חלק לעה״ב ר״ל הגוף ההוא כי אז יקחו אבנים אחרות והביאו אל תחת האבנים ועפר אחר יקח וטח [61] ותבא בתחיית המתים בגוף אשר בו זכתה הנשמה ההיא כי אז יתמו הגלגולים והתמורות ועל כן אין מקבלים גרים וכמו שכתב כמהר״ר שלמה הלוי אלקביץ בפסוק וחצרון הוליד את רם: [62] ואין המלט וכו׳ (עד והמשכילים יזהירו) [63] באופן כי אז לא יקבלו גרים מפני שכל הנשמות נזדככו ונתקרבו ולא ילכו עוד בשבי וא״כ בהכרח צריך שנבין שכל הנשמות תחזורנה אל בית אביהן ודוק אומרו והוא סוד המשומדים (אשר אמרו אין להם חלק לעה״ב) וסוד הגרים וסוד חסידי אומות העולם. והבן כי אין כוונת רז״ל אלא במה שנא׳ בדרושנו

א ב ג || 107 אומרו] אמרו ב ג || 108 בדרושנו] בדרושני א ב ג . 109 אומרם] אמנם א .

[59] הערכה של מדרש אפוקליפטי זה ניתנה בהרצאתי לזכרון רוברט ועילי כהן ״סבלנות והמסורת היהודית״ (באנגלית), לונדון 1957, 13—14.

[60] ויקרא יב, ז.

[61] ויקרא יד, מג.

[62] שרש ישי פירוש על מגלת רות לר׳ שלמה הלוי בן אלקבץ, קושטנטינה שכ״א, פסוק ד, יט.

[63] שם: ״ואין המלט מהציץ הנה ניצוץ משביב חכמת האמת והוא כי מעת חטא אבינו הראשון נתקלקלו הדברים ונעשו פנימיים חצוניים וחיצוניים פנימיים וכנרמז במגלת איכה מהזוהר בפסוק והתעותו אנשי החיל (קהלת יב, ג) והוא סוד העשוקים הנאמר בקהלת (ד, א) כנרמז בס׳ הזוהר במקומות שונים וביחוד במעשה רב דרב ייבא סבא המוזכר למעלה והוא סוד המשומדים וסוד הגרים וחסידי אומות העולם כאשר הארכנו בס׳ ברית הלוי פי״ד. ומאז נדחו רות ונעמה ונתקרבו עתה והוא הוא סוד צפורה אשת משה ואלעזר לקח לו מבנות פוטיאל. והמשכילים יזהירו״. בספר ברית הלוי, שהוא ביאור על הגדת ליל פסח, ירושלים תש״ל, פרק יד, דף כא, ב — כג, ב כתב ר׳ שלמה הלוי אלקבץ: ״והוצאתי את צבאותי את עמי ב״י (שמות ז, ד) לא אחרים כי הגויים הבאים להתגייר מינן הוי ושרשם בצד הקדושה רק שפשעו ועוו ונדחו מבית המלך אל מקום מוצא הסוסי׳ הזרומים ואל עם טמא ודבר זה הוא דבר גדול ואין מקום להאריך הנה בראיות מורות על הענין הזה מדברי האלקי רשב״י ע״ה ויתר המחברי׳ ולפוטרו בלא כלום אי אפשר לכן אמרתי שמעו ותחי נפשכם מאמרם אין מקבלי׳ גרים לעתיד לבא (יבמות כד, ב; ועיין שערי זהר סה, ב) וכל איש נלבב יתמי׳ ולמה לא יקבלו. ...אלא כדאמרן כי אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף ר״ל עד שיכלו כל הגלגולי׳ כולם אם לחרב אם לשלום וכל מה שאנו מקבלים עד העת ההוא הנה הוא העם אשר נדחו מאתנו כענין ברוך שלא עשאני גוי וכענין וחיתם בקדשים וכענין יפת תואר כמו שבא בספרי הקדמונים אמנם בזמן ההוא אין עוד גלגול. א״כ אשר יבואו אז אינם מעמנו וחלילה לנו מהשחית את נחלתנו נחלת עבדי השם ולכן אינם מקבלים אותם״.

זה כי איך יעלה בשום דעת אומרם במשנה[64] המחלל את הקדשים וכו׳[65] ורבים
זולתם שמנו בכריתות אחרות כמו שתראה בס׳ ראשית חכמה[66] ובכללם הבא
על אשת איש א״כ על מצוה אחת שעבר תאבד הנפש העניה העלובה כל התורה
והמעשים טובים ותענש בעונש נצחי חלילה לאסתכלא באילין מילין. אמנם
כל מה שאמרנוהו מיוסד על אדני פז מקבלי תורה לקדושים אשר בארץ המה
ואדירי כל חפצי בם[67] יגלו מסתוריהם וסודותם להעמיד הדברים על כנם.

6 וישקיף כל בעל שכל ממעון חכמתו איך יתכן לעלות בשום דעת להשמיד
ולאבד בעונש נצחי הנשמה הטהורה ולהטיל מום בקדשים חלק אלוה ממעל
הנשמה החשובה מכסא הכבוד חצובה סלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה
אל שמי ערץ. איכה נחשבה לנבלי חרס[68] דברו עליה סרה בשפת חלקלקות
לשון מדברת גדולות ומי יתן החרש יחרישון ותהי להם לחכמה[69] מלה בסלע
ומשתוקא בתרין[70] כי המדה הזאת מאד נשגבה ורמה הנפש ההוללה שפכו עליה
סוללה[71] להרסה ולהפילה. על כן יצאתי למלחמה לבנות דיק נגד הצרים
לתפשה בילקוט וכלי הרועים[72] אז לחם שערים[73] לחם מעדנים בשרא שמינא
בפתורא דדהבא[74] הוא השלחן אשר לפני ה׳ לזכות את הרבים והחכמים
מאורות העולם המה המסובים אף כי איני כדאי לגלות דוי לחמם[75] כי נפלא
ממני סודם ידעתי כי בער אנכי מאיש[76] בלא בינת אדם לחמי יבש ופתי
פת חרבה ולא אוכל להעלות כמה דמסיק תעלה מבי כרבא.[77] אמנם אחד המרבה
ואחד הממעיט לבד הכוונה הרצוייה. ועל כן לבשתי כלי מדי ומלחמתי והשגת
הנצחון אזרני בראותי כמה פרסאות ברחו המקובלים ע״ה אשר לא יחטיאו אל

6 ומשתוקא] ומשרוקא ג || 8 לתפשה] לתופשה ב ג || 12 כרבא] פרבא א || 16 ולהשכיל

64 אבות ג, יא.
65 רבי אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני] חברו ברבים... אין לו חלק לעולם הבא.
66 הכוונה למה שמובא שם, שער היראה, פרק יג ממסכת גיהנם פ״ג: תניא ג׳ יורדין ואינם עולים הבא על אשת איש והמלבין את פני חברו ברבים והנשבע בשם ה׳ לשקר. וי״א אף המתכבד בקלון חברו והמסכסך בין איש לאשתו להביא מריבה ביניהם.
67 תהלים טז, ג.
68 איכה ד, ב.
69 איוב יג, ה.
70 מגילה יח, א.
71 ע״פ שמואל ב כ, טו; מלכים ב יט, לב; ישעיה לז, לג; ירמיה ו, ו.
72 ע״פ שמואל א יז, מ.
73 שופטים ז, יג.
74 תענית כה, א.
75 ע״פ איוב ו, ז.
76 משלי ל, ב.
77 יומא מג, ב.

15 השערה[78] שעלה זכרונם בדרוש הזה. האם טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם להבין ולהשכיל כוונת מגמת רז״ל במאמריהם יורדים ואינם עולים ונדונין שם לדורי דורות ואלו שאין להם חלק לעה״ב וראינו בכלם מצאו להם התיקון בסוד העיבור והתמורה. ואיה אבותינו אשר חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו כמו שבא הביאור בו בס׳ קול בוכים.[79] האם כלם גועו אבדו בנפשותיהם
20 לעד ולנצח נצחים. וידענו שכל הנשמות מאילן אחד פורחות כמו שאמרו רז״ל.[80] וראה מה שכתב הרב כמהר״ר דוד בן זמרא בס׳ מצודת דוד מצות יג וכל המקובלים מסכימים על זה: שכל ישראל גוף אחד הם ונשמתן ממקום היחוד נחצבה ועל זה אמרו כל ישראל ערבים זה לזה[81] ע״כ. וקבלתי בסוד זה המאמר מהחכם המקובל האלהי ויודע בכל החכמות כמהר״ר אברהם כהן די
25 אירירה נ״ע שקבל מרבו ורבו מרבו מהרב הקדוש הרי״ל ע״ה כי לא תשיג שום בית יעקב השלמות הגמורה אם לא ישתלמו כל הנשמות והדין נותן כי כלם נפש אחת כמו שנאמר כל הנפש לבית יעקב[82] בלשון יחיד וכלם מבור אחד חוצבו וכן אמרו בסוד כל ישראל בני מלכים הם[83] שכלם נשמתם מחבור מלכא ומטרוניתא וכן כתב החכם הנ״ל בס׳ הנז׳ במצות עז[84] וכן כתב במצות
30 פב ז״ל:[85] אמרו רז״ל אילן יש לו להקב״ה שממנו הנשמות פורחות שנא׳ ממני פריך נמצא[86] והם נמשכים מחבור חתן וכלה כד״א בנים אתם לה׳ אלהיכם[87]

ולהשכים א || 19 בנפשותיהם] ונפשותיהם ב ׀ 21 [הרב] א ג ׀ מצודת] מצודות א ב ג ׀ 23 וקבלתי] וקבלתנו ב ג ׀ 24 האלהי] האלדי ג ׀ 25 אירירה] אירי״רה א || ורבו [מרבו] א ׀ 26 הגמורה] הגמורות א ב ג || 27 אחת] א׳ א אחד ג 30 [ז״ל] ג || 31 אלהיכם] אלדיכם ג ׀

[78] ע״פ שופטים כ, טז.

[79] ס׳ קול בוכים, פירוש על איכה לן׳ שועיב וגלאנטי, שמ״ט לפ״ק (1589), דף צט, א–ב (פירוש גלאנטי): ״אבותינו חטאו... זהו פשוטו של מקרא אמנם דרשו רז״ל צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק. רשע ורע לו רשע וכו׳ ופי׳ מורי ז״להה שאין הכונה כפשוטו דכי הכי לקתה מדת הדין וכי אבות יאכלו בוסר ושיני בנים תקהנה אלא הכונה היא כי האבות מתלבשים כבוים עצמם ומה שחטאו בעודם אבות סובלים עונשם עתה כשהם בנים וזהו רשע בן רשע כי הלבוש השני נקרא בן לאב הראשון״. המחבר אברהם בן מרדכי גלאנטי איש רומי כתב בהקדמה דף ז, א: ״באתי... לפרש המגלה הלזו על הדרך הנסתר על פי ההקדמות שלמדונו הרשב״י ע״ה וחבריו בספר הזוהר ובתיקוני׳ וכפי מה שקבלתי ממורי ורבי... מוה״ר משה קורדואירו״.

[80] כלומר בס׳ הבהיר ס׳ כב (יד).

[81] ס׳ מצודת דוד, דף ג, ב, מצוה יג לאהוב רעים.

[82] בראשית מו, כז.

[83] שבת קיא, א.

[84] רדב״ז, מצודת דוד, דף יא, א: ״וכל ישראל בני מלכים שכולם נשמתם מחיבור מלכא ומטרונא״.

[85] שם, דף יד, ב.

[86] הושע יד, ט. [87] דברים יד, א.

ואמרו רז״ל בכמה מקומות אביך זה הקב״ה אמך זה כנסת ישראל ע״כ. וכן כתב הרי״ל ע״ה בס׳ הכוונות[88] כי כל הנשמות כלולות זו מזו ומי שיקרא בספריו ויראה קבלת הגלגולים שהיו בודאי שלא יצריך הראיות שהבאתי להורות האמת המקובל. וכן כתוב בס׳ דרשיותיו כתובים באצבע האלהי רבי עזריה מפאנו נ״ע על ענין חטא אדם הראשון.[89] האם שכח החושב הפך מה שביארנוהו ורחמיו על כל מעשיו[90] כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי,[91] השכח חנות אל על בריותיו מעשה ידיו. לא קרא בס׳ הנזכר מצות רג שכתב שם ז״ל:[92] ובין כל גלגול וגלגול מחזירין אותו באדם אולי ישוב ואם לא ישוב בכל אלה מוריידין אותו לארץ כד״א[93] ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ ואח״כ עולה במדרגות הגלגולים עד שעולה ואפי׳ רשע שבישראל אין נשמתו נאבדת כי חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח ומה שאמר הכתוב והאבדתי את הנפש ההיא וכו׳[94] (ואין צורך לגלותו). וכן כתב במצות קכט ז״ל:[95] ומה שנראה מהמאמר אשר הזכרתי שנוהג בחמורות שלא יתכפרו אלא בדרך זה כי הוא ית׳ חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח וכן נראה ג״כ ממה שאמר הכתוב[96] אם יכופר העון הזה משמע אבל עונות אחרות אין צריך למיתא תנינא ע״כ. באופן כי כמו שבחלוף יום ויומים גם האבנים שחקו מים[97] כמו כן הנפש אחרי טהרתה מזוב טומאתה תשוב לבנה זכה ולא תסוף עוד לדאבה כי לקץ הימים הגופים אשר זכו אפי׳ במצוה אחת לבד יקומו ויחיו (כמו שהוכחנו מדברי הרשב״י ע״ה) וזולתם יאבדו והנשמות תבאנה בעת התחייה בגופים אשר בהם זכו. ואם אמת כנזכר במקומות אין מספר בזוהר כי הרשעים ינוחו מרוגז עונשי גהינם וישבתו ביום השביעי וימים טובים איך יעלה על לב שלא

32 [ע״כ] א ב ג || 33 [ע״ה] ב ג | 35 האלהי] אלדים ג || 38 מעשה] מעשי א ב || 39 [באדם] א ב ג || 40 [הירדת] א ב || 41 במדרגות] במדרגת א ב || 42–41 ואפי׳ – נאבדת] ואין נשמת אפילו רשע שבישראל נאבדת ג || 43 [וכו׳] א ב ג צורך] צריך ב ג || 44 [אלא] ג || 46 העון] עון א ב || הזה] הוה ג | למיתא] למותא א ב ג || 48 אחרי] אחר ג || 49 יקומו] יקום א ב || ויחיו] ויחיה א ב || 50 והנשמות] והנפשות ב ג || התחייה] התחיית ב || 51 בזוהר] מספר הזוהר א הזוהר ב ||.

88 ווינציאה שפ״ד, דף נד, א.

89 עיין למטה עמ׳ 85, הערה 37.

90 תהלים קמה, ט.

91 ישעיה נז, טז.

92 רדב״ז, מצודת דוד, דף לח, ב.

93 קהלת ג, כא.

94 שלהי דבריו: שהיא נאבדת מכלל ישראל ובא׳ בכלל הגוים ולכן תקנו שלא עשני גוי והכל במשפטו הצדק ואנחנו אין בנו דעת לדעת דבר זה על בוריו.

95 שם, דף כז, ב.

96 ישעיה כב, יד.

97 איוב יד, יט.

ינוח גם בעה״ב עולם שכולו שבת במה שנשלמה התשובה. ואין כוונתינו אלא להורות האמת אשר היא שלמות כל חי מאת אל אמת והוא יראנו מתורתו תורת אמת נפלאות לזכות לחיי העה״ב עולם שכלו שבת עולם שכלו טוב ויקיים בנו מה שאמרו רז״ל כל ישראל יש להם חלק לעה״ב שנא׳ [98] ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר א״ס.[99]

7 הנה הוסיף השואל לשאול אם תקרא כפירה האמין שהנפש לא תענש בעונש נצחיי. איך אשיב אל דברים כיוצא אשר כמוץ תדפם הרוח תשאם.[1] ומכותלי דברי בתשובת השאלה הראשונה יראה הרואה כי מי שיאמין מה שביארנוהו הוא המאמין האמיתי והמעתיק בדברי רז״ל והמקובלים. אמנם בראשית דברי אל תשובת השאלה הזאת קושיא שאין לה תירוץ אדברה וירווח לי כי מלתי מילים הציקתני רוח בטני הנה בטני כיין לא יפתח כאובות חדשים יבקע[2] אפתח שפתי[3] ואבליגה[4] כי ידעתי קמו עלי זקנים ממני לימים אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני[5] והמה בעיניהם חכמים מחוכמים ונגד פניהם נבונים.[6] אוי חכמים בעיניהם[7] שמים חושך לאור ואור לחושך[8] אמרו מצאנו חכמה אל ידפנו ולא איש[9] ולא ידעו ולא יבינו כי היא מהם מאד רחוקה רחוק רחוק ולא ימצאוהו ועמוק עמוק לא יראוהו כי עיניהם הוכתו בסנורים וילאו למצוא הפתח[10] פתח של תורה ברוב גאונם ורוע לבבם הורוני לחומר.[11] אמנם אני אתמשל כעפר ואפר.[12] כי מה אני ללכת בגדולות ובנפלאות ממני[13] והמה לא כן יחשובו ולבבם לא כן ידמה. הולכים בקומה זקופה לדחוק רגלי השכינה ואם אני צעיר מהם לימים המה זקנים שכל זמן שמזקינים טפשות נתוספת

7 5 אדברה] אדרבה א ב | 10 מהם מאד רחוקה] מאד מהם רחוקה ג | 13 בגדולות]

[98] ישעיה ס, כא.
[99] אמן סלה.

[1] ע״פ תהלים א, ד.
[2] ע״פ איוב לב, יט.
[3] איוב לב, כ.
[4] איוב ט, כז.
[5] איוב ל, א.
[6] ישעיה ה, כא.
[7] שם.
[8] ישעיה ה, כ.
[9] איוב לב, יג.
[10] ע״פ בראשית יט, יא.
[11] ע״פ איוב ל, יט.
[12] שם.
[13] ע״פ תהלים קלא, א.

בהם[14] כי לא דעת ולא תבונה בם. ואם אני צעיר גם זקנתי יותר מהם זקן זה שקנה חכמה.[15] ואני מכת השותים שותה מי התורה בדרכי אחרי החכמים ומתאבק בעפר רגליהם[16] המשיבים אמת התורה על אופניה ולא אחרי דעות בדויות מי המרים המאררים.[17] ועוד אהיה להם לחוטר[18] על מחשבותם הרעים. הנה חכמו השכילו והם מביאים ראיות מהזוהר והמקובלים ולא עסקו בהם והמה להם כספר החתום ולועגים עליהם ואומרים שספרי הרב הקדוש הרי״ל דינם לישרף. העל אלה לא תפקוד בם ה׳ אם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשי.[19] והמה השוטים מצוה להכותם בשוטים וליסרם בעקרבים.[20] יאזרו נא כגבר חלציהם[21] החלושים וישיבוני איך שתו בשמים פיהם[22] להביא ראיות מדברי הזוהר ואפי׳ פי׳ המילות אינם יודעים כי מהבנתם הם נעדרים וגם לא קבלו סודם מפי מקובל וחכם והגם מכת הבודים מלבם דעות נפסדות מרורת פתנים.[23] יראו מה שכתב הרמב״ן בהקדמתו וז״ל:[24] ואני הנני מביא בברית נאמנת והיא הנותנת עצה הוגנת לכל מסתכל בס׳ הזה לבל יסבור סברא ואל יחשוב מחשבה בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו דברי ולא יודעו כלל בשום שכל ובינה זולתי מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מבין והסברא בהם אולת מחשבה מועלת רבת הנזקין מונע התועלת אל יאמן בשוא נתעה כי לא תבואהו בסברותיו רק רעה כי ידברו על ה׳ סרה אשר לא יוכלו כפרה שנא׳[25] אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח אל יהרסו אל ה׳ לראות כי ה׳ אש אוכלה הוא וכו׳. כ״ש וכ״ש בדברי הקדוש הרשב״י ע״ה והמה חושבים לכסות שמים בעבי סכלותם בדקדוקי עניות[26] בדויים מלבם

בגדולים ב ג || 14 יחשבו] יחשבו ג || ולבבם] ולבם א | 16 בם] בהם א ב || 17 שקנה חכמה] זקנה של חכמה ב ג | 21 כספר] בס׳ א כס׳ ב || 22 בם ה׳] ה׳ בם ב ג | כזה] כזאת א ב | 24 החלושים] החלוצים א | 26 מרורת] מרורות א | 27 בברית] כברית א ב | נאמנת] נאמנה ג || 29 מודיעו] מודיע׳ א מודיעה ב ג || 31 והסברא] והסברה א ב ג || 32 כי] כל ג || 33 רפאים] רופאים א ב | אל יהרסו] פן יהרסו א | 34 הקדוש] קדוש ה׳ ב | 36 עליה]

[14] שבת קנב, א.
[15] קידושין לב, ב.
[16] אבות א, ד.
[17] במדבר ה, יח.
[18] ר״ל מקל.
[19] ירמיה ה, ט, כט; ט, ח.
[20] מלכים א יב, יא, יד.
[21] ע״פ איוב לח, ב; מ, ז.
[22] תהלים עג, ט.
[23] איוב כ, י.
[24] פירושי התורה לרמב״ן (בעריכתו של הרב חיים דב שעוועל), כרך א, עמ׳ ז–ח.
[25] משלי כא, טז; שמות יט, כא; דברים ד, כד.
[26] עירובין מא, ב.

מואסים דרך אמת התורה ללכת אורחות עקלקלות ויבנו עליה עיר ומגדלות. עד מתי פתאים תאהבו פתי ולצים[27] לשון מדברת על צדיק עתק,[28] חמדו להם בחשבם דברי צדיקים דברים המצודקים לדברי ליצנות והמה קבלתם קבלה קבלוה בהר הבל. רבים חללים הפילו ועצומים כל הרוגיהם.[29] כי ידינו בעונש נצחיי הנפשות ואל פועל ה׳ לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו[30] (אוי להם לנפשם). ועל כן לא ירחמם עושם ויוצרם לא יחנם.[31] יראו המשכילים אוהבי ה׳ ותורתו מה שכתב עליהם כמהר״ר משה קורדווירו בס׳ אור נערב פ׳ א׳ וב׳[32] וחשב אותם מכת שאמר שלמה המלך ע״ה[33] לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו כמו שפי׳ שם. וידעתי ידעתי כי השומע יצחק לי לאמר מי אתה ומי הביאך עד הלום.[34] אלהים יודע וישראל הוא ידע כי לא מגאות לבי דברתי אמנם קשה רוח אנכי בראותי דברו דברים אשר לא כן על ה׳ ועל תורתו (לקצר רחמיו על מעשה ידיו) והמה מבזים אותה באמרם שלחן ה׳ מגואל הוא[35] נגואלו בדם[36] הנפשות החשובות מעשה ידיו להתפאר. על כן קנאת ה׳ הלבישני להורות האמת שקבלתי מפי חכם ומקובל שהיה בן בנו של תורת הרי״ל זצ״ל כמו שידעת שכל ספריו ודבריו הקדושים בידי הס׳ פי׳ האדרות וסדר האצילות וס׳ אדם קדמאה וס׳ דרשיותיו ע״ה כתובים באצבעו של הרב כמהר״ר עזריה מפאנו וס׳ מטי ולא מטי ודרוש מאד מעולה ונעלם על פרשת ואלה אלופי אדום[37] וספרים אחרים כתב יד מחכמים נודעה קדושתם

עליהם א | 39 הבל] הכל א ב 40 ומעשה] ומעשי ב | 46 דברו] דבריו א | 47 אותה] אותם ג | באמרם] כאמרם א ב | 48 ידיו] ידי ב ג | 51 דרשיותיו] דרושיותיו א | 53 נודעה]

27 משלי א, כב.
28 תהלים לא, יט.
29 ע״פ משלי ז, כו.
30 ישעיה ה, יב.
31 ע״פ ישעיה כז, יא.
32 ס׳ אור נערב לר׳ משה קורדואירו, תל־אביב תשכ״ו, עמ׳ א–ז.
33 משלי יח, ב.
34 שופטים יח, ג.
35 מלאכי א, יב. 36 ישעיה נט, ג.
37 השוה דברי ר׳ יצחק אבוהב בהקדמתו לספר שער השמים לר׳ אברהם כהן אירירה שהעתיק מספרדית לעברית (אמשטרדם שרט״ו; דובנא תקס״ד; ווארשא תרכ״ה; נדפס מחדש בישראל שנת תשכ״ט): ״ואבא היום אל העין הקורא, להוכיח במישור שמץ דבר ממעלת החכם המחבר, ...וכל הבארות אשר חפר, בספר ספור וספר, כלם נכוחים למבין בסודות הקבלה אשר קבל מהרב כמהור״ר ישראל סרוג עה״ש אשר יצק מים ע״י הקדוש כמהור״ר יצחק לוריא אשכנזי זצ״ל, כאשר יעידון בכרכים הכרוכים אשר היום בידי, כתובים באצבע אלהים, ספר אדם קדמון, וביאור אדרת האזינו, סדר האצילות, או כנפי יונה, וספר מטי ולא מטי, ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום, וביאורים נחמדים, יכלום עיני הרואים״.

וחכמתם בשערי ציון המה השערים המצויינים בקבלה איש מפי איש עליהם
אין להשיב כי מי הוא אשר יבא אחרי המלכים[38] מאן מלכי רבנן[39] אשר
תורתם ונוגה חכמתם עלינו מגינים מפגעים רעים המים המרים לבל ישתו
התלמידים. ועתה צחקו עלי כי הנני רודף אחרי כל חכם ללמוד ממנו פי׳ או
סוד מתורתנו הקדושה כי אין מדרש בלא חדוש.[40] והמה בזדונם חושבים כי לא
יחסר מהם כל והמה בור רק אשר אין בו מים מי התורה אבל נחשים ועקרבים
יש בו.[41] פתאים ובל ידעו מה כי אם להשיא לב העם בתחבולותיהם ונכליהם
אשר נכלו להם[42] לבל יראו בעיניהם וחושבים דבריהם דברים אשר לא
שמעום אוזן מעולם והוא כן כי אוזן שומעת לא תשמע לדבריהם כי הבל ותהו
נחשבו לה.[43] וכל כן לבל יפלו אחרים בשוחה אשר כרו להם הקל עלי טורח
המשא וחברתי אלה הדברים כפי מסת ידי וקוצר השגתי ועוד אוסיפה לך כהנה
וכהנה וכלם נכוחים למבין אין בהם נפתל ועקש כי כלם ראיות חזקות כראי
מוצק[44] ועל שפתים ישק.[45] כי המה דברים מקובלים ובכלל התורה שבע״פ לא
ראיות רעועות בדוייות מלבם כאשר עשו אשר כנגדי. בנו מגדל פורח באויר
עיר פרוצה אין חכמה וכיוצא בדבר זה אשר דבר והורה כתבו נגדו חכמי
אשכנז שהוא מכלל מגלה פנים בתורה שלא כהלכה אשר אין לו חלק לעה״ב.[46]
ועתה לך איעצך אל תקרב אל פתח ביתם פן תכוה בגחלתם אמנם נפשך תטה
לדעתי אם בעל נפש אתה ותהיה נפשך צרורה עם החסידים והצדיקים.

8 והן אמת שהשאלה הזאת שערי תשובה ננעלו בפניה כי מי שאומר כפירה אין
לו כפרה. ואף אם יעלה בדעת שכל מה שביארתיו ח״ו אינו אמת אמנם שקר
א״ה לא יקרא מי שיאמינהו כופר כי אינו מהעקרים המוכרחים יען עיקר שכר
ועונש לא יכריח שנאמין היות העונש נצחי אל החטאים בנפשותם. ודבר כזה
ברור הוא לדרדקי דבי רב אין צריך לראיות כי הראיה בדברים כאלו נמנעה
יען הוא דבר מפורסם ולא יכחישהו כי אם העור אשר לא ראה אור מימיו. ואם

נודעת ג ‖ 55 מלכי] מלכים ב ‖ 56 מגינים] מגינם א ב ‖ רעים] הרעים א ב ‖ 59 רק] ריק ג ‖ אין – התורה] אין מים בו. מים אין בו מי התורה ג ‖ 61 וחושבים] וחושכים ב ‖ 64 אוסיפה] אוסיפהו א ‖ 66 התורה] תורה א ‖ 70 ביתם] בתיהם ב ‖ 71 ותהיה] והיה ג ‖ 8 3 שיאמינהו] שיאמינו ג ‖ מהעקרים] מהעיקרים א ‖ עיקר] עקר א ב ג ‖ 5 לראיות]

[38] ע״פ קהלת ב, יב.
[39] גטין סב, א.
[40] חגיגה ג, א.
[41] ע״פ בראשית רבה פד, טז; שבת כב, א; חגיגה ג, א.
[42] במדבר כה, יח.
[43] ע״פ ישעיה מ, יז.
[44] איוב לז, יח.
[45] משלי כד, כו.
[46] לא נודע לי מי הם ״חכמי אשכנז״ שכתבו נגד הרב שאול לוי מורטירה.

מקשים עלינו לאמר כי הדבר הזה יגרום לאותם האנשים האנוסים אשר היום הם משומדים יען מושבם במקומות אשר יוכלו לצאת משם בלי שום נזק שיגיע אליהם להמלט אל נפשם ולשוב אל ה׳ אמנם לחשק הממון ואהבת הטובות הזמניות שכחו את ה׳ אלהי אבותם להתברך בלבבם לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך [47] ואם סוף סוף הנפשות יזדככו אוכלה בטוב ימי ושנותי בנעימות העה״ז אין ספק שמי שישמע כדברים האלה ילעג למו. האם קטן בעיניהם העונש שתענש נפשם בכמה אלפי שנים והיותם נעים ונדים מדחי אל דחי והיות גופם כלה כי לא יקום בתחיית המתים וגם יסבול יסורין ועונשין קשין עליהם אין להוסיף אש וגפרית ורוח זלעפות מנת כוסם.[48] ואף אמנם אנו לברר באנו ומי שיטעה יטעה. וכן אמרו רז״ל על פסוק נעשה אדם א״ל הקב״ה למשה כתוב ומי שיטעה יטעה.[49] וכן אמר הנביא [50] כי ישרים דרכי ה׳ צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם. ועוד מביאים ראיות מדברי המקובלים ואינם מבינים אותם כי כן אמר חכם אחד: [51] הכל ידברו מה שיבינו ואין הכל מבינים מה שידברו. וכל דבריהם כלם תהו אין בהם חכמה. ולא יקרא כופר לדעתי כי אם מי שיכחיש פירוש מפירושי תורה שבע״פ וכן כתב כמהר״ר משה קורדוירו בספרו הנחמד פרדס רימונים שער א׳ פרק ט׳ וז״ל: [52] והרי מכאן ראיה שמי שלא יבחין בענין הספירות לא יקרא מפני זה כופר ולא מקצץ בנטיעות ח״ו אמנם יצדק אמרנו עליו שלא זכה לראות מאורות מימיו ולא טעם במתק התורה וצוף אמריה הנעימים והנה מת בלא חכמה ולא ראה בטובה. הפן השני הם אותם אשר נגלו אליהם ענין הספירות ומציאותם ויכחישום מפני רוע תכונתם כי הורגלו בחכמות חצוניות ובילדי נכרים יספיקו. ואלו אם לא יקראו כופרים או מינים מפאת כי הם מאמינים בכל ענייני האלהות עכ״ז יקראו כופרים מפני שהם מכחישים פי׳ תורה שבע״פ. והאחד מג׳ כופרים הוא המכחיש פי׳ מפירושי תורה שבע״פ כמו שכתב הרמב״ם בפ׳ הנזכר [53] והוא גם

לראות ב ג | 10 אלהי] אלדי ג | 16 על פסוק] בפסוק א || 25 במתק התורה] במתן תורה א ב ג | 26 נגלו] יגלו א ב ג | ויכחישום] ויכחישם א ב ג | 27 חצוניות] חיצוניות ג | 28 האלהות] האלדות ג | 29 מכחישים] מכחשים ג || פי׳ תורה] מפי׳ התורה א מפי׳ התורה ב פי׳ מפירושי התורה ג | והאחד מג׳ כופרים] רופא אליל בליעל א חלל רק של חצי שורה ב ג | 30 תורה] התורה א ב ג || 30 כמו שכתב הרמב״ם] כמו שהרמב״ן כתב א ב ג

[47] דברים כט, יח.
[48] תהלים יא, ו.
[49] בראשית רבה ח, ח.
[50] הושע יד, י.
[51] עיין לעיל בהקדמה, עמ׳ 38–40.
[52] ס׳ פרדס רמונים, ירושלים תשכ״ב, חלק א, דף ו, א.
[53] ר״ל בפ׳ ג מהלכות תשובה.

כן מכחיש דברי רז״ל וכו׳.[54] הנה גם המכחיש מה שאמרנו בהכרח יכחיש הגלגול (ושהם מכחישים אותו שמעתי) כי נעלמה מהם תועלתו הגדול ויכחיש ענין שבת הגדול אשר בו ישוב הכל ליסודו ויכחיש כל מה שנא׳ בשם הזוהר והמקובלים והנו מכחיש פי׳ מפירושי התורה וידבר על הקדושים דברים לא כן ידמו. ועל כן עלינו לשבח לחכמי הקבלה אשר בידם האמת ואל תפן לראיותיו ודבריו כי הבל הם מעשה תעתועים יען הוא מבין הדברים כפשוטם ונשמה אין בהם היא הקבלה האלהית נפש התורה וחיותה הוא התורה שבעל פה. ואתה תנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימים[55] והיה לך למשמרת כי הקדוש ברוך הוא אב הרחמים מרחם על כל בריותיו ולא ישוצי עובדי ידוי אלא מארעא ומתחות שמיא כמו שאמרנו בשם מדרש הנעלם לרות[56] אבל הנשמות תתעוננה סוף סוף ברוב שלום והוא סוד אמרם רז״ל ומרגלא בפומייהו אעפ״י שחטא ישראל הוא[57] רצונם כי אפי׳ שחטא לא מפני זה יכרת לעד לעולם מן האילן אמנם ישראל הוא ואף על פי שהמיר את ה׳ ויבחר אלהים חדשים עוד ישוב ליקרא בשם ישראל על ידי הגלגולים והעונשים והכל כפי משפט הצדק כמו שביארנו. ואדון הסליחות יסלח לשגיאותינו וחטאתינו ויקיים בנו מקרא שכתוב[58] ישראל אשר בך אתפאר. תם ונשלם שבח לאל בורא עולם סלה.

|| 32–33 [ויכחיש – ליסודו] א || 37 האלהית] האלדית ג | 37–38 ואתה – הימים] ואתה תנוח לגורלך ותעמוד לקץ הימים ג || 39 ישוצי] יצדי א ב ג | 43 אלהים] אלדים ג || ליקרא] לקרא ג || 45 לשגיאותינו] לשגיאתנו ב ג | ויקיים] וקיים א || [מקרא שכתוב] א ב || 46 [ונשלם – עולם] ג || [סלה] א ג.

[54] הרמ״ק ממשיך: ״ומלבד אשר אלה לו עוד יוסיף על חטאתו פשע כי מהכחשת הספירות ימשך על הכפירה כי נכריחנו בהקדמות ופנות התורות כי מאחר שהאחד הפשוט לא ישיגהו שנוי איך ישגיח בענייניים חולפים...״.

[55] ע״פ דניאל יב, יג.

[56] ס׳ זהר חדש דף פט, ג.

[57] סנהדרין מד, א; עיין יעקב כץ, ״ישראל אע״פ שחטא״, תרביץ, כז (1958), 203–217.

[58] ישעיה מט, ג.

THE ATTITUDE OF ST. BERNARD OF CLAIRVAUX TOWARD THE JEWS

By David Berger

St. Bernard of Clairvaux (1090–1153) was a pivotal figure in the intellectual and political changes that shook Western Christendom in the eleventh and twelfth centuries. Apostle of the Gregorian reformers, Bernard believed not merely in the primacy of religion but in its right to control all political and social phenomena. Consequently, he became the self-appointed conscience of Europe; he chastised kings, advised popes, and exercised an undeniable influence upon the most significant religious and secular decisions of his time.

Bernard was, furthermore, in the forefront of the revolution in Christian piety that had begun in the eleventh century. He practically founded a new and more rigorous monastic order, contributed to the burgeoning Mary cult, and helped to strengthen popular piety. These intellectual and emotional changes certainly played some role in the broadening and intensification of anti-Jewish feeling in the second half of the Middle Ages.

The question we shall try to answer in this paper is whether Bernard himself was impelled by these forces toward a more strongly anti-Jewish attitude than his predecessors. As we shall see, he presents a fascinating case study of the increasing tension between the standard theological rationale for tolerating Jews in its most liberal form and the growing hatred for Jews in twelfth-century Europe.

Bernard is a good example of a Christian who formed his attitude toward the Jews almost entirely on the basis of theoretical and theological considerations, for aside from some knowledge of their usurious activities, his contact with Jews was minimal. Malcolm Hay writes that "not a single word (in Bernard's works) suggests

the possibility of friendly personal relations with them."[1] Stephen Harding, Bernard's predecessor as head of the Cistercian movement, had used rabbis to help him with textual problems in the Hebrew scriptures, but there is no evidence at all that Bernard continued this practice, and there are some positive indications that he did not do so systematically.[2]

Consequently, his action during the one time of his life when he was faced with a Jewish crisis is reflective of the effects of official Christian theology rather than of any personal relationship with Jews. This action came during the preparations for the second crusade, a crusade that was preached by Bernard, when a Cistercian monk named Radulph left his monastery and began encouraging the mobs to massacre Jews. Bernard heeded an urgent appeal and wrote a number of letters opposing Radulph; ultimately, he even preached to the mobs in order to prevent the massacres.

Part of the texts of Bernard's letters at this time will serve as an excellent basis for a discussion of some of his central positions on Jewish questions:

> For the rest, not I but the Apostle warns you, brethren, not to believe every spirit. I have heard with great joy of the zeal for God's glory which burns in your midst, but your zeal needs the timely restraint of knowledge. The Jews are not to be persecuted, killed, or even put to flight. Ask anyone who knows Sacred Scripture what he finds foretold of the Jews in the

[1] *Europe and the Jews* (Boston, 1961), p. 40.

[2] On Harding, see Watkin Williams, *St. Bernard of Clairvaux* (Westminster, Maryland, 1952), p. 259. As for Bernard, there is one sermon, for example, where he expresses doubt as to whether the phrase "meliora sunt ubera tua vino" (Cant. 1.2) was spoken by the bride or bridegroom. A reference to the Hebrew "dodekha" would have resolved the issue (assuming the acceptance of Massoretic vocalization). See *Sermones super Cantica Canticorum* (henceforth referred to as *SCC*), 9.4, *S. Bernardi Opera*, ed. by J. Leclerq, C. H. Talbot, and H. M. Rochais (henceforth referred to as *LTR*) (Rome, 1957), I, p. 44; *Life and Works of St. Bernard*, tr. by Samuel J. Eales (henceforth referred to as Eales) (London, 1896), IV, p. 45. Translations from *SCC* are, with occasional changes, taken from Eales.

Psalm. 'Not for their destruction do I pray,' it says. The Jews are for us the living words of Scripture, for they remind us of what our Lord suffered. They are dispersed all over the world so that by suffering for their crime they may be everywhere the living witnesses of our redemption. Hence the same Psalm adds, 'only let thy power disperse them.' And so it is: dispersed they are. Under Christian princes they endure a hard captivity, but 'they only wait for the time of their deliverance.' Finally, we are told by the Apostle that when the time is ripe all Israel shall be saved. But those who die before will remain in death. ... If the Jews are utterly wiped out [or 'ground down' — *conterantur*], what will become of our hope for their promised salvation, their eventual conversion? If the pagans were similarly subjugated to us, then, in my opinion, we should wait for them rather than seek them out with swords. But as they have now begun to attack us, it is necessary for those of us who do not carry a sword in vain to repel them with force. It is an act of Christian piety both to 'vanquish the proud' and also to 'spare the subjected', especially those for whom we have a law and a promise, and whose flesh was shared by Christ whose name be forever blessed.[3]

In another letter, Bernard wrote:

'Put back thy sword into its place; all those who take up the

[3] Selections from the Latin of this passage:
Non sunt persequendi Judaei, non sunt trucidandi, sed ne effugandi quidem ... propter hoc dispersi sunt in omnes regiones, ut dum justas tanti facinoris poenas luunt, testes sint nostrae redemptionis ... Denique cum introiret gentium multitudo, 'tunc omnis Israel salvus erit,' ait Apostolus (Rom. 11:26).
Epist. 363, *Sancti Bernardi ... Opera*, ed. by Johannis Mabillon, I (henceforth referred to as Mabillon) (Paris, 1719), c. 329–330 = Migne, *Patrologia Latina* (henceforth *PL*) 182, c. 567. The English is based on Bruno Scott James, *The Letters of St. Bernard of Clairvaux* (London, 1953), Letter 391, pp. 462–463. Henceforth, the enumeration and pagination of letters in James' translation will be placed in parentheses next to the usual number. It should be noted that James translates "poenas luunt" as "*expiating* their crime," but this is unlikely.

> sword will perish by the sword.' Is it not a far better triumph for the Church to convince and convert the Jews than to put them all to the sword? ... Otherwise, when does that saying come in, 'Not for their destruction I pray,' and 'When the fulness of the nations shall have come in, then all Israel will be saved,' and 'The Lord is rebuilding Jerusalem, calling the banished sons of Israel home'?[4]

There are a great number of highly significant statements in these passages. Let us begin with the most basic question: the prohibition of converting Jews at the point of a sword. This prohibition, in the view of Bernard, is based upon two independent considerations. The first is logical and the second Scriptural. The logical argument is what prompts him to say that he would tolerate even subjugated pagans, and this argument appears more clearly elsewhere.

In a famous passage in his *Sermons on the Canticle*,[5] he says that heretics should be taken not by force of arms but by force of arguments. In this he follows the rather obvious insight of Gregory I that only preaching can effect a sincere conversion.[6] However, there is a second, less tolerant step in the reasoning associated with this position. Two sermons later,[7] Bernard adds that though faith is produced by persuasion and not by force, it is better to coerce heretics at sword point than to permit them to "draw away many other persons into their error." This is similar to his argument in Ep. 363 with regard to pagans although there he refers to military attacks rather than pagan persuasion. Thus, the logical consideration operates to grant toleration only to docile pagans and heretics. When they become militant or troublesome, they are to be "coerced by the sword."

The Jews, however, are protected not only by logical argument but also by Biblical injunction. What, may we ask, would be the

[4] Epist. 365, Mabillon, c. 332 = *PL* 182, c. 57 (James, 393, p. 466).

[5] 64.8, *LTR*, II, p. 170, Eales, IV, p. 386.

[6] Gregory's Epist. 1.47. Cf. James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (Cleveland-New York-Philadelphia, 1961), p. 211.

[7] *SCC* 66.12, *LTR*, II, p. 187, Eales, IV, p. 407.

status of a Jewish people which was attracting Christians away from their faith? Would the Biblical requirement that Jews be tolerated also fall before the fear that they would "draw away many other persons into their error"? There is a passage in his *De Consideratione*[8] where Bernard implies that the Bible would prevail: "Let them [heretics], I say, either be corrected by your zeal in this way lest they perish or be coerced lest they destroy others." He then goes on, apparently dealing with a situation in which they might "destroy others," and says: "But concerning the Jews, time excuses you: They have their own end which cannot be brought earlier. The fulness of the nations must precede it." This is a radical statement of extreme toleration.

Whether or not Bernard would have maintained such a position in the face of a proselytizing Judaism is surely open to question, but the fact remains that his actual statements in this area are extremely tolerant, especially when we compare them with his attitude toward pagans. He writes in a letter, "We utterly forbid that for any reason whatsoever a truce should be made with these peoples [Eastern European pagans] ... until such a time as, by God's help, they shall be either converted or wiped out."[9] In another letter, after quoting the very verse about putting away the sword which he used in letter 365 to defend the Jews, he argues that it must sometimes be overriden. "I believe that the time has come for both swords to be drawn in defense of the Eastern Church."[10]

Bernard's letter on the Jews, then, distinguishes them favorably from the pagans and was at least partially effective in halting the massacres. His activity on behalf of the Jews was not forgotten by the beneficiaries, and both the twelth-century Ephraim of Bonn and the sixteenth-century Yosef HaKohen refer to his actions with varying degrees of enthusiasm.[11] Malcolm Hay, however, has re-

[8] III. 1.3, Mabillon, c. 433 = *PL* 182. 759 = J. Leclerq & H. M. Rochais, *S. Bernardi Opera* III (Rome, 1963), p. 433.

[9] Epist. 467 (394, p. 467).

[10] Epist. 256 (399, p. 471).

[11] Yosef HaKohen is more enthusiastic than his predecessor who had emphasized Bernard's theological motivations. See Ephraim of Bonn's *Sefer*

cently proferred a much less favorable appraisal of Bernard's action in this matter.[12] He emphasizes the fact that Bernard's reasons for opposing the massacres were not humanitarian but theological, and his language in condemning Radulph is scarcely as strong as it could and should have been. When he condemned the murder of a Christian, Master Thomas, he was far more indignant than he was on this occasion. Furthermore, he ended his letter by freeing all crusaders from exactions of usury,[13] a "consolation," says Hay, "for recruits who were now forbidden to exercise their swordsmanship upon defenseless civilians." It should be added that there is no clearcut evidence for Graetz' apologia that Bernard was forced to remit the interest by Papal pressure.[14]

The fact is, however, that Hay's strictures are more a condemnation of medieval anti-Semitism generally than they are of Bernard. Few medieval leaders waxed eloquent over their deep humanitarian concern for Jews, and while occasional feelings of genuine sympathy do appear, they are hardly characteristic of the period. Moreover, to the extent that appeals to Christian mercy are made with regard to treatment of Jews, such appeals are found in Bernard's letters as well.[15]

Zekhirah in A. M. Habermann, *Sefer Gezerot Ashkenaz veSarfat* (Jerusalem, 1946), p. 116 and Yosef HaKohen's *'Emeq HaBakhah*, ed. by M. Letteris (Vienna, 1852), p. 41. There is a reference to the Jewish reaction in Richard S. Storrs' brief and enthusiastic account of Bernard's activities on behalf of the Jews; see his *Bernard of Clairvaux* (New York, 1912), pp. 176–181. See also B. Blumenkranz in K. Rengstorff & S. von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, I (Stuttgart, 1968), pp. 121–2.

[12] *Europe and the Jews*, chapter 2, pp. 40 ff.

[13] Epist. 363, Mabillon, c. 330 = *PL* 182, c. 568.

[14] H. Graetz, *Geschichte der Juden*, third ed., VI, (Leipzig, 1894), p. 148 = *Divrei Yemei Yisrael*, translated by S. P. Rabbinowicz (Warsaw, 1894), IV, p. 190.

[15] One medieval leader who appears to have felt some genuine sympathy for Jews was Pope Alexander II. In a letter written in 1063 regarding the murder of Jews by knights in Spain, he called those knights stupid, avaricious, and madly raging for trying to kill people whom divine *pietas* had predestined for salvation, and in another letter he added, "God does not enjoy the shedding

Furthermore, Bernard maintained the most liberal of the views that were possible within the accepted theology. It was, of course, universally maintained that Jews should not be massacred; indeed, Psalm 59.12 ("Do not kill them..."), which Bernard cites in his letter, was a classical proof-text quoted very frequently to buttress this position.[16] Nevertheless, even so extreme an anti-Jewish measure as expulsion was sometimes considered consistent with this and similar verses. Pope Leo VII had written to archbishop Frederick of Mayence between 937 and 939 that Jews should not be forced to convert but that they may be expelled if they refuse.[17] In addition, Bernard's apparent view that even militant Jews should be tolerated, as well as several opinions that we shall discuss below (e.g., the unusual vigor of his insistence on their ultimate salvation and his view that they retain a special favorable status), clearly serve to classify his practical position on the Jews as extremely tolerant. Indeed, even his suggestion that certain debts be voided appears mild in comparison with Peter the Venerable's proposal on the same occasion that Jewish funds be confiscated for use by crusaders.[18] Finally, it ought to be noted that Radulph was held in very high regard in Germany and that vigorous opposition to his preaching was neither easy nor assured of success.[19]

---

of blood nor delight in the destruction of the wicked." See *PL* 146, cc. 1386–7 For a less impressive but similar remark by Bernard, see below, note 25.

16 See H. H. Ben Sasson, *Peraqim beToldot HaYehudim Bimei HaBeinayim* (Tel Aviv, 1958), pp. 31–32. Cf. also Peter Damian, whose general outlook was quite similar to that of Bernard: "Unde per Psalmistam dicitur... 'ne occidas eos,'" Epist. 13, *PL* 144, c. 284–285. On Damian's attitude toward the Jews, cf. my "St. Peter Damian: His Attitude toward the Jews and the Old Testament," *The Yavneh Review*, IV (1965), pp. 80–112.

17 *PL* 132. 1084–1085.

18 See *PL* 189.368, and cf. Ch. Merchavia, *HaTalmud BiRe'i HaNaṣrut* (Jerusalem, 1970), p. 130, and B. Blumenkranz in K. Rengstorff and S. von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, I, p. 121.

19 See the citations in Carl Neumann, *Bernhard von Clairvaux und die Anfänge des Zweiten Kreuzzuges* (Heidelberg, 1882), p. 35. For a fairly recent discussion of some of Bernard's activities in connection with the crusade, see A. Bredero, "Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und

Now, the same verse which prohibits destruction of the Jews (Psalm 59:12) prophesies their dispersion ("only let Thy power disperse them"). Bernard was strongly imbued with the idea of Jewish serfdom, writing that "there is no more dishonorable nor serious serfdom than that of the Jews; they carry it with them wherever they go, and everywhere they find their masters."[20] Furthermore, he used the existence of this servitude as an anti-Jewish argument. "But if that flower [of the Jews] still remains, where, then, is the kingdom? where is the priesthood? where the prophets and the temple? where those mighty wonders etc.?"[21] This argument was common,[22] and in this literary form it is taken straight out of a sermon by Peter Chrysologus who asked, "Where is the temple? Where is the priest? Where is the sacrifice?"[23]

This serfdom is, of course, punishment for that greatest of all crimes, the crucifixion. Bernard mentions the Jews' "viperous venom" in hating Jesus and the bestial stupidity and miserable blindness which caused them to "lay impious hands upon the Lord of Glory."[24]

---

seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146," *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 66 (1958), pp. 331–343.

[20] *De Consideratione*, I, translated in S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (2nd ed., Philadelphia, 1957), V, p. 129.

[21] "First Sermon on the Virgin Mother," *St. Bernard's Sermons for the Seasons and the Principal Festivals of the Year*, tr. by a priest of Mt. Melleray (henceforth *Sermons*) (Westminster, Maryland, 1950), I, pp. 60–61.

[22] Cf., e.g., Damian's *Dialogus*, *PL* 145, cc. 65–66, and Jacob ben Reuben, *Milḥamot HaShem*, ed. by J. Rosenthal (Jerusalem, 1963), p. 5. For the Jewish response to the Christian argument from the small number, servitude and degradation of the Jews, see *Sefer Yosef HaMeqanne*, *Festschrift Berliner's* (Frankfort A.M., 1903), p. 87; Rosenthal's edition (Jerusalem, 1970), p. 58; Meir ben Simon of Narbonne, *Milḥemet Miṣvah*, Parma ms p. 14; Joseph Kimḥi, *Sefer HaBerit*, in *Milḥemet Ḥovah* (Constantinople, 1710), p. 36a; Solomon Ben Moses de Roesi, *'Edut HaShem Ne'emanah*, partly edited by J. Rosenthal, *Sura* III (1948), pp. 260–4; *Sefer Niṣṣaḥon Yashan* in J. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae* (Altdrof, 1681), II, pp. 253–7; Rupert of Deutz, *Dialogus Christiani et Judaei*, *PL* 170.606.

[23] *PL* 52, c. 512.

[24] *SCC* 60.4, *LTR*, II, p. 144, Eales, IV, p. 362. See too "Second Sermon for Christmas Day," *Sermons*, I, p. 395. Cf. also Epist. 158 (164, p. 233).

Nevertheless, in spite of the length and severity of what Bernard considered a richly deserved servitude, he firmly believed that the Jews will be saved at the final judgment. The brunt of his argument against their destruction is that such a destruction would invalidate Scriptural prophecies, such as the oft-quoted verse (Romans 11:26) that "all Israel will be saved." He is so thoroughly convinced of the anti-Scriptural character of Radulph's preaching that he writes, "Are you the one who makes the prophets liars and empties out the treasures of piety and mercy of Jesus Christ?"[25] This form of argument is particularly intriguing, since it was usually used as part of anti-Jewish polemic. Thus, Bernard may subtly be arguing that Radulph is no better than the Jews whom he is attacking.[26] In a sermon, he says that the judgment against Israel is only partial (*ex parte*) and quotes the verse that God will not reject them to the end, but will save a remnant ("sed nec repellet in finem, reliquias salvaturus").[27] It would not do to press the contradiction between "all Israel" and a "remnant"; Bernard probably felt that the entire last generation of Jews (= all Israel) would be saved, while "remnant" has the wider perspective of all the generations. In fact, Bernard himself mentions both verses one after the other.[28]

What is especially surprising in this connection is Bernard's

[25] "Tune es ille qui mendaces facies prophetas et evacuebis omnes thesauros pietatis et misericordiae Jesu Christi?" Epist. 365, Mabillon, c. 332 = *PL* 182, c. 571.

[26] For the argument that Jews, in effect, proclaim the prophets liars, see John 5.45–47; *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*, ed. by N. Bonwetsch (Berlin, 1910), pp. 20–21, 65 (ἐὰν οὐκ ἤλθεν ὁ χριστός, ψεύδεται ὁ προφήτης); *Les Trophées de Damas*, ed. by G. Bardy, *Pat. Orientalia* 15, p. 240 (τὸν πατριαρχὰν ψευστὴν ἐποίησας); Petrus Alfonsi's *Dialogus*, *PL* 157.618 (Christians believe in the incarnation because they don't consider the prophets liars); Rupert of Deutz, *Dialogus*, *PL* 170.596 ("O Judaee, quaecumque loquuntur Scripturae ut vera sunt aut non; sed dicere quis audeat quia non vera sunt?").

[27] *SCC* 14.2, *LTR* I, pp. 76–77, Eales IV, p. 75.

[28] *SCC* 79.5–6, *LTR* II, p. 275, Eales, IV, p. 486. Raban Maur also quoted the verse on all Israel and a verse mentioning the *reliquiae* without noticing a contradiction. Cf. *PL* 110, c. 582. For other references to Jewish salvation in Bernard, cf. *SCC* 16.15, *LTR*, I, p. 97, Eales, IV, p. 94, and Epist. 467 (394, p. 467).

use of the verse, "The Lord is rebuilding Jerusalem, calling the banished sons of Israel home," as a prophecy of Jewish redemption. In many places, Bernard understands "Jerusalem" as a spiritual term and "Israel" as Christians. He says that at the second advent, God will "rebuild the Jerusalem of your souls."[29] He refers to the "true Jerusalem,"[30] to the renewal of the "spiritual Jerusalem, the true holy city,"[31] and to the "free Jerusalem which is above and mother of us all.[32] Indeed, this widespread conception goes back to Galatians 4:26: "But the Jerusalem above is free, and she is our mother." Bernard, moreover, agrees with the universal Christian belief that the Christians are *verus Israel*.[33] It would seem, then, that in order to save the Jews, Bernard suppressed what he believed to be a perfectly valid interpretation of this verse and referred it instead to carnal Israel.[34] He implies, furthermore, that the ultimate Jewish conversion will take place at least with the consent of the Jews' free will; it cannot be entirely imposed from without.[35] Bernard's view of Jewish salvation, then, was of the most positive nature possible within the framework of medieval Christian thought.

It is a matter of particular interest that Bernard appears con-

[29] "Fifth Sermon for Christmas Day," *Sermons*, I, p. 42.

[30] Epist. 469 (395, p. 468).

[31] "First Sermon for Septuagesima," *Sermons*, II, p. 60.

[32] Epist. 64 (67, p. 91).

[33] "Second Sermon for Christmas Eve," *Sermons*, I, p. 317; "Fourth Sermon on the Virgin Mother," *ibid.*, p. 114; "First Sermon for the First Sunday after the Octave of the Epiphany," *Sermons*, II, p. 37; Epist. 397 (429, p. 499); Epist. 288 (410, p. 479). On the history of this conception, see M. Simon, *Verus Israel* (Paris, 1948), esp. pp. 110–111, and B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins* (Basel, 1946), pp. 164–175.

[34] It is also possible that Bernard referred this verse to the Jews because of the phrase "banished sons of Israel," and Christians had never been banished. Indeed, this argument was used by Jewish polemicists in connection with the *Verus Israel* question in general. See the *Sefer Niṣṣaḥon Yashan* in J. Wagenseil, *Tela Ignea Satanae* (Altdorf, 1681), II, p. 31, and cf. my doctoral dissertation, *The Niṣṣaḥon Vetus*, Columbia Univ., 1970, pp. 31, 111.

[35] *The Treatise of St. Bernard Concerning Grace and Free Will* (*De Gratia et Libero Arbitrio*), tr. by W. Williams (London-New York, 1920), pp. 16–17.

vinced that Jews retain some special status even after the crucifixion and that some Biblical promises still apply to them. He writes that the Jew, unlike the Christian, has the right to temporal riches, for he "received the promise of a temporal reward."[36] It is, of course, possible that this is a rationalization to explain the theologically uncomfortable fact that some Jews were quite successful financially, but this possibility does not render Bernard's remark insignificant. Moreover, his above-quoted statement suggesting that Jews are to be spared partly because Jesus shared their flesh reinforces the impression that he was genuinely convinced that even carnal Israel has a special, favorable status.[37]

There are a number of other places in his works where Bernard shows some moderate leanings favorable to Jews. Even the infidel, he feels, can love God, though neither Jew nor pagan can love Him as much as the Chrisiant can.[38] He attributes a chaste custom to the Jews by saying that Mary was betrothed to Joseph because the intended husband would, according to "a Jewish custom," watch over the virtue of his intended wife.[39] In apologizing for Paul's early persecution of Christians, he supplies, perhaps unwittingly, a basis for mitigating Jewish sin, saying, "He 'did it ignorantly in unbelief.' "[40] While interpreting the verse, "Thou shalt not walk upon the asp...", he avoids an Augustinian interpretation which said that the asp was the Jew.[41] Finally, he says that Christians are

[36] "First Sermon for the Feast of All Saints," *Sermons*, III, p. 338.

[37] See Epist. 363, Mabillon, c. 330 = *PL* 182, c. 567 (James 391, p. 463). It must be granted that he is not being theologically rigorous in this sentence (note his "proof-text" regarding vanquishing the proud and sparing the subjected from the *Aeneid*, a work that was hardly canonical despite Vergil's medieval reputation as a near-prophet).

[38] *The Book on the Love of God* (*De Diligendo Deo*), ed. and tr. by E. G. Gardner (London, 1915), pp. 38, 42, 64.

[39] "Second Sermon on the Virgin Mother," *Sermons*, I, p. 82. This interpretation, however, is theologically motivated and was current before Bernard.

[40] "Third Sermon for the Feast of SS. Peter and Paul," *Sermons*, III, p. 212.

[41] "Fourteenth Sermon on Psalm XC," *Sermons*, I, p. 278 (cf. translator's note).

worse usurers than Jews, a statement we shall discuss below.[42]

Nevertheless, despite the pro-Jewish tendencies discussed above, the general tenor of Bernard's sermons and letters is strongly anti-Semitic. As a loyal member of an anti-Jewish tradition going back to the classical world, Bernard strongly condemns Jewish exclusiveness. "He desired them [the Gentiles] to draw near; but the Synagogue forbade them... For Judah has in abundance the oil of knowledge of God, and keeps it to herself, as a miser... She desires to possess alone the worship, the knowledge, the great name of God, not because she is jealous of her own happiness, but because she is envious of mine." He then adds that the Jews desire that "the unction of salvation remain upon Aaron's beard alone."[43]

Bernard's negative assessment of Jewish character is not confined to their rejection of Jesus alone, for he refers to Jewish *perfidia* during the first Jewish Commonwealth.[44] He says, with Acts, that the Jews always resist the holy spirit,[45] and, with the Psalmist, that they are ungrateful and "not mindful of His benefits."[46]

However, Bernard discusses most of the repulsive traits of the Jews in connection with their rejection of Jesus and the circumstances surrounding his advent. He is quite emphatic, for example, in his discussion of their extreme cruelty. Joseph had to hide the pregnant Mary lest "that stiff-necked people..., those cruel and incredulous Jews, would have mocked at him and stoned her.... What would they have done to him whilst yet unborn, on whom afterwards, when glorified by miracles, they did not hesitate to lay sacreligious hand?"[47] Now, this particular passage is motivated by exegetical considerations and is, in any case, inspired by Jerome who wrote that Mary was betrothed so that she might not be stoned

[42] Epist. 363, Mabillon, c. 330.

[43] *SCC* 14.1–2, *LTR*, I, pp. 75–77, Eales, IV, pp. 74–75.

[44] *SCC* 46.5, *LTR*, II, p. 59, Eales, IV, p. 284: "Ita intonans [propheta] in perfidiam Judaeorum."

[45] Epist. 311 (374, p. 445).

[46] *SCC* 11.2, *LTR*, I, p. 56, Eales, IV, p. 56.

[47] "Second Sermon on the Virgin Mother," *Sermons*, I, pp. 86–87. For the passage from Jerome mentioned next, cf. translator's note, p. 85.

by the Jews as an adulteress ("ne lapidaretur a Judaeis ut adultera"). Emphasis on Jewish cruelty, however, appears in numerous other passages in Bernard. He remarks that the Apostles had good reason to fear the Jews even after the crucifixion,[48] and he describes the Synagogue as a "cruel mother" for having "cast forth the child of thy womb [Jesus] with none to receive or to care for him."[49] He makes this criticism even though, in another sermon, he praises Jesus for having "left the Synagogue, his mother, so that you might cleave to him."[50] Elsewhere, he says that the Synagogue acted like a stepmother in crowning Jesus with a crown of thorns.[51]

In various places, anti-Jewish stereotypes color Bernard's vocabulary. Like many writers, he uses the word synagogue as a term of opprobrium. When speaking of the heretic Henry, he writes, "Churches are regarded as synagogues."[52] In another letter, he commends Abbot Warren of the Alps for "destroying those synagogues of Satan, the cells where three or four monks live without order or discipline."[53] On the basis of the conviction that Jews are unusually hard-hearted, he says that Jesus engraves his law on a "heart of flesh,... that is to say, not hard, not stubborn, not

48 "Fifth Sermon for the Feast of the Ascension," *Sermons*, II, p. 285, and "First Sermon for Pentecost," *ibid.*, p. 289. There was even a Christian view that the major cause of the punishment of the Jews was their persecution of the apostles after the crucifixion. See Pseudo-Bede in *PL* 93.460, cited in B. Blumenkranz, *Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaisme* (Paris, 1963), p. 138, and esp. Gregory I, *PL* 75.862, cited in *Auteurs*, p. 86.

49 Sixth Sermon for Christmas Eve," *Sermons*, I, pp. 379–380.

50 "Second Sermon for the First Sunday after the Octave of the Epiphany," *Sermons*, II, p. 46.

51 "Fifth Sermon for the Feast of All Saints," *Sermons*, III, p. 393.

52 Epist. 241 (317, p. 388). See L. I. Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movements* (New York, 1925), pp. 134–135. Newman (p. 195) compares the following passage with Bernard's: "Sunt autem Burgares seu 'Burgari' secta Catharorum quorum Ecclesiam vel potius Synagogam memoriat Reinerius." Cf. also p. 230.

53 Epist. 254 (329, p. 408). The phrase "synagogue of Satan" is based on Revelations 2.9 and 3.9. Cf. also Agobard, *PL* 104, c. 88, cited in Merchavia, *op. cit.*, p. 83.

Judaic."[54] We shall later examine another, more significant stereotype which affects Bernard's vocabulary — that of the Jewish usurer. The final, most common, and least significant stereotype is, of course, that of the proud and hypocritical Pharisee.[55]

Other Jewish characteristics that Bernard criticizes are hypocrisy[56] and envy of Christians.[57] Moreover, in one sermon, he goes so much out of his way to criticize Jews that he begins in the following awkward manner: "My brethren, it seems to me that these assemblies of ours are far from deserving that reproach of the Prophet addressed to the Jews: 'Your assemblies are wicked.' For our assemblies are not wicked."[58]

Does Bernard attribute to the Jews a diabolical hatred of God in explaining their rejection of Jesus, or does he say that they are simply stupid? Both points of view were current at this time, and Bernard does not seem to have chosen between them, for at times he expresses the one and at times the other. He says in one sermon, "But the Jews, ever mindful of the hatred wherewith they hate his Father, take this opportunity to vent it on the Son.... What then will these wicked men do to him, the mere sight of whom they cannot bear?"[59] "Judea," he says elsewhere, "hates the light."[60]

[54] "First Sermon for the Feast of the Dedication of a Church," *Sermons*, II, p. 389. See also "Second Sermon for Lent," *Sermons*, II, p. 81; *SCC* 65.2, *LTR*, II, p. 173, Eales, IV, p. 394 ("O foolish and hard of heart, filled with the spirit of the Pharisees"). Cf. Peter the Venerable, *PL* 189.551.

[55] Epist. 6 (7, p. 28); 94 (91, p. 141); *SCC* 13.2, *LTR* I, p. 69, Eales, IV, pp. 67–68; "Second Sermon on Lent," *Sermons*, II, p. 91; "Third Sermon for the Feast of the Annunciation," *Sermons*, III, pp. 162, 164; *De Gradibus Humilitatis*, tr. by G. B. Burch (Cambridge, Massachusetts, 1942), pp. 152–154.

[56] This, of course, was standard Christian procedure. "Second Sermon for Christmas Eve," *Sermons*, I, pp. 317–318.

[57] *SCC* 25.9, *LTR*, I, p. 168, Eales, IV, p. 154 ("aemulis posse respondere Judaeis"); "Third Sermon on the Virgin Mother," *Sermons*, I, pp. 103–104; "Second Sermon for the First Sunday after the Octave of the Ephiphany," *Sermons*, II, p. 45.

[58] "Sermon for the Feast of the Nativity of St. John the Baptist," *Sermons*, III, p. 173.

[59] "Sermon for the Octave of the Feast of the Circumcision," *Sermons*, I, pp. 438–439.

[60] "Third Sermon for the Feast of the Epiphany," *Sermons*, II, pp. 22–23.

In another sermon, he explicitly calls the Jews the instruments of Satan.[61] In other places, however, he implies that the Jews reject Jesus only out of blindness, for in attacking the heretic Henry he suggests two possibilities for his heresy: either he is afflicted with Jewish blindness, or he resents the truth.[62] The latter possibility is not attributed to the Jews. Moreover, in a long and famous passage, he attributes the intransigence of the Jews to their stupid and bovine intellect. It is in this passage that Bernard tells the Jews that he is kinder to them than Isaiah, for the latter placed them below the animals in intelligence. Incredibly, Watkin Williams quotes this statement as an example of Bernard's "peculiarly tender feeling toward the Jews," because he *was* kinder to them than Isaiah.[63]

Bernard strongly criticizes Jewish character in economic matters as well. He proclaims, in an important anti-Jewish statement, that Jews are "coarse,... for their action carried them into wars, all their inclinations were devoted to the pursuit of gain (*affectus in lucris totus erat*), their intelligence stopped short in the thick husk of the Law, and their worship consisted in shedding the blood of sheep and cattle."[64] Bernard's other important statement on the Jews in economic affairs (aside from his theological justification of

[61] "Second Sermon for the Feast of St. Andrew," *Sermons*, III, p. 60.

[62] Epist. 241 (317, p. 388).

[63] *St. Bernard of Clairvaux*, p. 259. See *SCC* 60. 4–5, *LTR*, II, p. 144, Eales, IV, p. 362. The old phrase "bovine intellect," was also applied to the Jews by Peter the Venerable, *PL* 189.539 (cf. also c. 602); see note 76 below. On Jewish blindness, cf. also Bernard's epist. 365, Mabillon, c. 332 = *PL* 182, c. 571, where he refers to the Church's prayer that God "will remove the veil from their heart and draw them out from their darkness to the light of truth." Regarding this "veil," see II Cor. 3.13–18, and cf. B. Blumenkranz, *Le Juif Médiéval au Miroir de l'Art Chrétien* (Paris, 1966), pp. 52–54, 64 and W. Seiferth, *Synagogue and Church in the Middle Ages* (New York, 1970), pp. 95–109. On the diabolical Jewish rejection of what they know to be the truth, see J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (New York, 1966), pp. 15 ff., and cf. Parkes, *Conflict*, p. 103.

[64] *SCC* 60.3, *LTR*, II, p. 143, Eales, IV, p. 361. Jews, of course, brought no animal sacrifices in the middle ages, but some Christians continued to raise this issue. See my "St. Peter Damian...," *Yavneh Review*, IV, (1965), p. 102.

their possession of temporal wealth) is his above-quoted statement that Christian usurers are taking more interest (*pejus judaizare*) than the Jews. Though Bernard is apparently making an anti-Christian statement, Baron maintains that he "introduced a novel term of opprobrium" against the Jews here (*judaizare* = lend at interest) and thus lent authoritative support to the stereotype of the Jew as usurer.[65] By using this term, he managed to focus blame on Jews even while blaming Christians.

Bernard, in fact, commonly used Jews as a standard of comparison for various forms of heresy and sin. A Christian who forgets the sufferings of Jesus becomes "a sharer in the unparalleled sin of the Jews."[66] The heretic Henry is charged with "more than Jewish blindness."[67] Those who sell relics differ from Judas Iscariot only in that they are more avaricious.[68] Jesus "suffers a greater persecution from the man who ...attempts to wrest from him the souls he has ransomed than from the Jews by whom that blood was shed."[69] The excommunicate is worse than the Jew, the heretic, and the heathen, for the Church prays for the latter and not for the former.[70] It is presumably possible to argue that these remarks represent pro-Jewish tendencies since they argue that at least some groups are worse.[71] Nevertheless, this widespread medieval habit

[65] Baron, *Social and Religious History*, IV, pp. 121, 301. That Bernard was the first to use *judaizare* in this sense had been pointed out by S. Posener, *Encyclopedia Judaica* (Berlin, 1929), IV, p. 294. Cf. also Trachtenberg, *op. cit.*, p. 190.

[66] "Sermon for Spy Wednesday," *Sermons*, II, p. 149.

[67] Epist. 241 (317, p. 388).

[68] *SCC* 10.3, *LTR*, I, pp. 49–50, Eales, IV, p. 50.

[69] "First Sermon for the Feast of the Conversion of St. Paul," *Sermons*, III, p. 75.

[70] *De Gradibus Humilitatis*, 22.56, *The Steps of Humility*, tr. by Burch, p. 232. For the status of the evil Christian in Bernard, cf. Pierre Dérumaux, "St. Bernard et les Infidèles," *Mélanges St. Bernard* (Dijon, 1954), p. 74.

[71] Agobard, for example, had regarded Jews as worse than pagans: "Judaei... nationibus pejores inveniuntur: quia illae quidem nec legem acceperunt, isti vero post datam sibi legem, post missos ad se prophetas, etiam Dei filium occiderunt," *PL* 104, c. 96. Cf. B. Blumenkranz, *Les Auteurs Chrétiens Latins du Moyen Age sur les Juifs et le Judaisme*, p. 166. Cf. the same author's *Juifs*

of regarding the Jews as a standard for evaluating all sorts of sinners, heretics, and pagans was hardly a phenomenon at which Jews could rejoice.

Against this background of Bernard's anti-Jewish prejudices, we can approach his role in the Anacletus controversy with greater understanding. In 1130, a schism developed between Gregory, a Cardinal-Deacon of St. Angelo, and Peter Pierleoni, Cardinal-Priest of St. Calixtus. The former was elected Pope Innocent II, and the latter, in a slightly later and larger election, Pope Anacletus II. What is significant for us in this affair is that Anacletus was of Jewish descent and Bernard opposed him bitterly. The question we must ask is whether his opposition was based on the Jewish parentage of Anacletus.

Bernard writes that he supports Innocent because "his reputation is more fair and his election more sound."[72] "When the first election has taken place, a second one is no election at all."[73] The fact is, however, that Bernard undermines this argument in the very same letter by saying that the supporters of Anacletus could have demanded immediate reconsideration, but to make a new convention now would cause more faction. This sort of backtracking leads one to suspect deeper motives. Bernard, moreover, uses the most vicious sort of language against Anacletus. "The fruitless growth, the rotten branch has been lopped off," he writes to Peter the Venerable.[74] It may be of some interest that the images of a flower without fruit, of withered grass, and of a fruitless tree are used by Bernard elsewhere about the Jews.[75] In another passage, he calls Anacletus.

---

et Chrétiens dans le Monde Occidental 430–1096 (Paris-The Hague, 1960), pp. xvii–xviii. See also Merchavia, *op. cit.*, p. 82.

[72] Epist. 125 (128, p. 190).

[73] Epist. 126 (129, p. 195).

[74] Epist. 147 (147, p. 216).

[75] *Exhortatio ad Milites Templi*, chapter 7, Mabillon, c. 556 = *PL* 182, c. 930 ("Floris odor fructus saporem praecederit... Judaeisque tenvi odore contentis"); "First Sermon on the Virgin Mother," *Sermons*, I, pp. 60–61 ("Jews must be withered as the grass"); *SCC* 60.3–4, *LTR*, II, pp. 143–144, Eales, IV, pp. 361–362 (the Jews are a sterile fig-tree which had to be pruned).

a beast.[76] There can be little doubt that in view of the anti-Jewish prejudices that we have seen in Bernard, his objection to Anacletus' Jewish descent must have been among the complex motives which led to the virulence of his attack. And in an oft-quoted letter, he explicitly mentions that "it is to the injury of Christ that a man of Jewish race has seized for himself the see of Peter."[77] It should, however, be remembered that others were far more virulent in specifically attacking Anacletus' Jewishness. Bishops Arnulf and Meinfredus wrote that in his face he presents a Jewish image, that he is worse than a Jew, and that he is still not free of Jewish leaven.[78] Thus, Bernard was motivated to some extent by Anacletus' Jewishness but was more circumspect than others in emphasizing it. In any event, Baron's remark that "the racial issue was seized upon by Anacletus' enemies as an excuse for, rather than as a major cause of, their opposition" is probably valid at least as far as Bernard is concerned.[79] Moreover, as Vogelstein and Rieger point out, "We have no evidence that the opponents of Anacletus aroused the fanaticism of the mob against the Jews."[80]

A general appraisal of Bernard's actions during the Second Crusade and the reasons he gives for them together with an examination of his anti-Jewish sermons and letters and his role in the Anacletus schism leads to the conclusion that he was an unusually

[76] Epist. 126 (129, p. 195). Peter the Venerable himself was strongly opposed to Anacletus, causing James (*Letters*, pp. xi, 187) to say that "even Peter the Venerable, usually so careful and so moderate," made pejorative statements about Anacletus. James was apparently willing to overlook Peter's strongly anti-Semitic writings. On Peter the Venerable and the Jews, see Merchavia, *op. cit.*, pp. 128 ff., and cf. esp. p. 131 for varying appraisals of Peter's attitude. See also Blumenkranz in *Kirche und Synagoge*, I, pp. 119 ff. It should also be noted that the term *bestia* was often applied to Jews by Peter. See Merchavia, p. 132.

[77] Epist. 139 (142, p. 210).

[78] "Petrus iste... judaicam facie repraesentat imaginem... Jam nec Judaeus quidem, sed Judaeo deterior...." Quoted in Latin in Newman, *Jewish Influence*, p. 250.

[79] *Social and Religious History*, IV, p. 11.

[80] *Geschichte der Juden in Rom* (Berlin, 1896), I, p. 222.

strong opponent of the destruction of Jews, yet an equally strong spokesman for anti-Jewish stereotypes and prejudices. Bernard himself, because of his very strong belief in the Biblical promises which he cites and his devotion to canon law, was able to overcome his prejudices and protect Jews from physical violence, but this achievement was no simple matter.

Indeed, he appears to have been conscious of the inner tension involved in his position toward the Jews, for he points it out quite explicitly in several passages in his sermons. In these passages he combines fierce denunciations of the Jews with a description of the incredible mercy shown toward them by Jesus and the Church.

His "First Sermon for Easter Sunday"[81] includes the following passage: "What will you do now, O ye Jews, who on the day of the crucifixion were wagging your sacreligious heads before the cross, and heaping insults on Christ... O venomous tongues!" He then adds: "He received with humility the blasphemous reproaches of the Jews." In another sermon,[82] he marvels that Jesus did not murmur against "his own peculiar people, from whom he received so much evil in return for so much good" and adds, "You are stones, O ye Jews, but you have struck against a softer stone, calling forth therefrom the sweet sound of mercy and the oil of charity." Jesus, he says elsewhere, is merciful toward the Jews, for "if he had treated them according to their merits, he would inflict judgment without mercy upon those who show no mercy (cf. James 2:13)."[83] The Church wishes the Synagogue to be saved though they are enemies. "This degree of charity would be incredible, were it not that the words of the bride here recorded compel us to believe them."[84] There can be no doubt that a person listening to such sermons would be inspired to hate Jews rather than love them through imitation of Jesus and the Church. *Imitatio* (*misericordiae*) *Dei* is no easy task after hearing such invective.

[81] *Sermons*, II, pp. 162–165.

[82] "Sermon for Spy Wednesday," *Sermons*, II, pp. 136, 147.

[83] *SCC* 14.2, *LTR*, I, pp. 76–77, Eales, IV, p. 75.

[84] *SCČ* 79.5–6, *LTR*, II, p. 275, Eales, IV, p. 486.

Consequently, Bernard himself was not led to violence by his prejudices, but the hatred which he preached was fanning the flames of violence in lesser men. The great Christian protector of twelfth-century Jewry sowed seeds which would claim the life of many a Jewish martyr.

RABBI ELIJAH AFEDA BAGHI AND THE KARAITE COMMUNITY OF JERUSALEM

By Mordecai L. Wilensky

The condition of the Karaite community in Jerusalem in the mid-seventeenth century has been made known to us in two travel books recounting pilgrimages to Palestine. One of them by the Karaite Samuel ben David of the Crimea in 1641–42, and the other by the Karaite Moses Yerushalmi[1] ben Elijah Halevi of the Crimea in 1654–55. These travel books were published by H. J. Gurland in "גנזי ישראל",[2] from manuscripts kept in the Firkovich collection in St. Petersburg.

Further light on the fate of the Karaite community in Jerusalem in the mid-17th century is shed by three letters published by Jacob Mann in *Texts and Studies*.[3] The first letter was written on the 16th day of the Omer 5402 (1642) by the Karaites of Jerusalem to their brethren the Karaites in Poland and Lithuania. This letter was brought from Jerusalem by the Karaite Nisan ben Moses of Lutzk, who had originally come with a group led by the aforementioned Samuel ben David that visited Palestine in 1642, and had decided to stay there. The letter was signed by seven dignitaries of the Jerusalem Karaites, headed by David ben Yeshuah (ישועה) Chazan whom we will discuss later. In this letter the Karaites of Jerusalem write:

"...על כי ירוד ירדנו במעמקי הדלות והשפלות... מכים מענים... מכובד מהומות ומלחמות קשות מתאימות. גם משא מלך ושרים אותנו צרים... אין יום קללתה מרובה מחבירה... ואמרתי אולי תפל נא תחנתי לפני

[1] It was customary for a Karaite after making a pilgrimage to Jerusalem to add to his name the appellation: ירושלמי.

[2] I (St. Petersburg, 1865), 1–43.

[3] II (Philadelphia, 1935), 1201–1209.

מעכ״ת (מעלת כבוד תורתם) הקהלות לעזור ולאזור חיל להחיות נפשות מצוררות כי רבו עלינו החובות... זכרו מרחוק את ה׳, וירושלים תעלה על לבכם... תתקבצו ותעשו נדבת ידכם... כי עלינו היום יותר מאלף כספים חובות...״[4]

The second letter was from the Karaites of Jerusalem to Troki, written on the 17th day of the Omer 5406 (1646), and carried by Mordecai ben Azariah, a Karaite from Troki who was then visiting Jerusalem. The letter was signed by five members of the community, headed by the aforementioned David ben Yeshuah Chazan. The letter stated in part:

״...יִוָּדַע למעכ״ת הגביר, כי אנו הדלים והאביונים והעניים אוכלי לחם העצבים אשר שבענו מרורים, ואנו הדרים בהר קדש העברים, היושבים בתוככי ירושלים תו״ב (באנו) להודיעך כי עברו עלינו עתים קשים מזומנים, וגברו עלינו האויבים ודלונו ביד מענים, והפסדנו יותר משמנת אלפים כספים... ויצאתי ממקומי ושוטטתי בארצות רחוקות אשר לא ידעתי, ובעזר השם נעזרתי ולמקומי שבתי״[5]

The third letter is from the Rabbanite community in Jerusalem to the Karaite communities outside of Palestine, and was given to David Chazan before his departure from Jerusalem in 1646 in order to help him collect contributions:

״...להליץ על היקר ונכבד ר׳ דוד חזן מנהיג ופרנס של הקהל של בני מקרא אשר פה בירושלים תוב״ב, שזה לו כמה שנים משרת ומשתדל להעמיד ולקיים קהלתכם בני המקרא אשר פה ירושלים תוב״ב, והוצרך ללוות מעות מישראל ומגויים לצורך קהלתכם אשר פה לפרוע מסים וארוניות (וארנוניות) וכמה מיני הפסדות שהיו מעלילים האומות עליהם ולפרוע שכירות הבית־חיים וכמה מיני הוצאות הכרחיים פה להעמיד קהלתכם אשר פה. ועתה הבעלי חובות והנוגשים אצים לאמר הבה כספינו, וישב בבית האסורים קצת ימים וכל חדש הימים אשר הם ימים טובים,[6] ובחמלת ה׳ עלינו כשיצא מבית האסורים, מיד שם לדרך פעמיו

[4] Ibid. pp., 1201–1203.
[5] Ibid. p. 1206.
[6] I.e., the month of Tishri.

לכתת רגלו באניות וציה להפיק[7] על דלתות דלתי צדקותיכם, אולי ימצא ארוכה ומרפה (ומרפא) למכתו..."[8]

Mann indicates in the introduction[9] to these letters from the 1640's that the difficult economic situation of the Karaite community in Jerusalem resulted from the heavy taxes imposed on it during Muhammad Ibn Farukh's rule in Jerusalem and from the burden of debts owed to the creditors who had lent money to them at the rate of 20% interest.

It is clear that the small Karaite community of Jerusalem could not bear the burden of taxes and debts and required the support of their brethren in the Diaspora. It is, however, surprising that these appeals to the Karaites in the Diaspora came twenty years after Ibn Farukh's decrees, although letters asking for support from their brethren abroad had been sent as early as the late 1620's by the Rabbanite community in Jerusalem.

What transpired and was endured by the Jews of Jerusalem during these hard times can be learned from the pamphlet "חרבות ירושלים", printed in Venice in 1636.[10] For nearly two whole years, January 1625 to December 1626, the Jews of Jerusalem suffered under the rule of Muhammad Ibn Farukh, a Sheik of Nablus who had succeeded in purchasing the office of Pasha of Jerusalem. Ibn Farukh and his functionaries robbed and plundered the Jews of Jerusalem. In August 1625, fifteen Jerusalem dignitaries were arrested, among them Rabbi Isaiah Horowitz,[11] the author of שני לוחות הברית, and were released only after they had paid a large sum of money. Again in November 1626, Ibn Farukh arrested many Jerusalem notables, tortured them and after receipt of a large payment released them. Some Jerusalem notables, including Rabbi Horowitz, succeeded in escaping to Safed. It was not until

[7] Abraham Yaari who published a fragment of this letter in שלוחי ארץ ישראל (Jerusalem, 1951) corrected: "לדפוק" (p. 273).

[8] Mann, p. 1208.

[9] Ibid., pp. 723–726.

[10] This pamphlet was reprinted several times, the latest edition being that of A. Rivlin (Jerusalem, 1928).

[11] He emigrated to Palestine in the year 1621.

December 1626, upon the orders of the Pasha of Damascus that Ibn Farukh was forced to leave Jerusalem.

It is not surprising that the Jews of Jerusalem turned to their brethren overseas for help in paying their debts. Nonetheless, nothing was known of the fate of the Karaite community in Jerusalem under the rule of Ibn Farukh. Rabbi Simchah Assaf in his article "לתולדות הקראים בארצות המזרח"[12] states:

"אף בכל המקורות המדברים על גזירותיו של אבן פרוך בשנות שפה—שפ"ז, שהיתה אז שעת צרה מאין כמוה לישוב הירושלמי, אין זכר לקראים ואין אנו יודעים מה עלתה להם באותה שעה"[13]

During my stay in Russia in the summer of 1967 to examine manuscripts in the Friedland Collection of the Institute for Asian Peoples in Leningrad, I came accross a collection of Karaite writings from the 16th and 17th centuries which consists of 211 folios.[14] Folios 110–198 of this collection constitute "מכתב אליהו" — a work by the Karaite scholar Rabbi Elijah Afeda Baghi,[15] who lived in Constantinople during the second half of the 16th century and the first third of the 17th.

Folios: 116b-117b; 170a–174a; 176a-177b; 178a–180a; 155a-156b of "מכתב אליהו" include five letters concerning the hardships that befell the Karaite community in Jerusalem as a result of Ibn Farukh's decrees.

On folio 198b of the collection there is a colophon that states as follows:

"ברוך נותן ליעף כח ולאין אונים עָצמה ירבה. עד כה עזרני יו"י להחל ולהשלים את הספר היקר הזה שהוא מקובָּץ ממעשיות החכמים השלמים, אצילי בני ישראל התמימים, מספרים מאורעי קדושי החדשים ופסקי

[12] *Zion* I (1936), 208–251.

[13] Ibid., pp. 228–229.

[14] B. 309; I wish to express my thanks to the authorities of the library at the Institute for Asian People in Leningrad, and especially want to thank Prof. Claudia Starkova for making this collection available to me during my stay at the library and furnishing me with photocopies of the documents that are being published here for the first time.

[15] On the pronunciation of the name "בגי", see note 22.

בינים וקדושי נשים; ושאלות ותשובות מחכמים גדולים, נבונים וידועים השבטיהם, ראשי אלפי ישראל הגאונים ובפרט החכם המעולה, המשורר דגדול המובהק והמופלא כמהר״ר אליאו אפידא בגי, עבד לאל שגיא, אשר קבץ וחבר בו שירים יקרים, זכים וברים ומפוארים, מיוסדים על אַדנֵי שֵכל ומאושרים, וקראו מכתב אליהו, כשמו כן הוא.

העתקתיהו וכתבתיהו לכ״ר משה, המשכיל והנבון הוא אהובי ידידי, מחמדי ומאודי, בכ״ר יצחק הגביר הנעלה, העולה מעלה מעלה, ראש וקצין ושר גדול בישראל, עדת בני מקרא בחירי אֵל, יזכה להגות בו הוא וזרעו וזרע זרעו, אשר שם לבו וחפצו להעתיק ולכתוב ספרים יקרים, מאירים כסַפירים, כן ירבה וכן יפרוץ, ולהשלים חפצו ארוץ, ועל כן חתמתי שמי בשאלת שלומו, על ספרו, בזכירת שמו. אני בן לאדוני כמה״ר יעקב החכם הנבון המופלא, ראש קהלות ישראל והמעלה.

העתקתיהו והשלמתיהו, יום ה׳, ד׳ לחדש אדר שנת כי הוא יעב״ר ל״פנ״י העם,[16] שנת התנ״ב[17] בפרשת וראה ועשה כתבניתם,[18] פה בק״ק קהל מנגופ יצ״ו (ינצרה צורה ויכוננה).

כה אמר אחיך מרדכי, אתה ידעת את כל התלאה אשר מצָאַתני, צעיר המחוקקים, קטון התלמידים, נבזה בעניו נמאס ואת יראי יו״י אכבד אני, והיה זה שלום״.

From the colphon we learn that this collection of Karaite writings was copied in February 1692, in Mangup of the Crimea, by Mordecai ben Jacob. The copyist was apparently the same Mordecai ben Jacob who is mentioned as one of the Karaite scholars in the Crimea by Simchah Lucki in אורח צדיקים, written in 1756 and printed in Vienna in 1830.[19]

The identification of Moshe ben Yitzhak for whom ״מכתב אליהו״ was copied and who is referred to as ״ראש וקצין, שר גדול בישראל״ is problematical. The warm words of friendship would suggest that he was also from the Crimea. Nonetheless, it is possible that he is the Moshe ben Yitzhak included in the list of Karaite scholars

16 Dt. 3, 28.

17 February 22, 1692.

18 Ex. 25, 40.

19 21b; Jacob ben Mordecai of the Crimea, probably the father of Mordecai ben Jacob, was the copyist of other works of Elijah Afeda Baghi; see note 27; Jacob ben Mordecai of Mangup copied the treatise חלוק הקראים והרבנים in the year 1673; see Pinsker, לקוטי קדמוניות (Vienna, 1860), p. 98.

in Poland found in the aforementioned אורח צדיקים.[20] Mann identifies Moses ben Yitzhak mentioned in אורח צדיקים as the one named in the letter of Solomon ben Aaron of Vilna, written in 1715, to the Karaite communities in Constantinople and Damascus as one of the Karaite scholars in Halitz, Galicia.[21]

From the colophon we learn that this Karaite collection, from folio 111a, was written by Rabbi Elijah Afeda Baghi, whom the copyist called "החכם המעולה, המשורר הדגול והמובהק כמהר"ר אליהו אפידא בגי, עבד לאל שגיא".[22]

Our knowledge of Rabbi Elijah Afeda Baghi is scanty. In Simcha Lucki's אורח צדיקים he is mentioned as one of the Karaite scholars in Constantinople.[23] There, on folio 24b in the list of the works of Karaite scholars, Lucki cites: "מכתב אליהו אפידא בגי נ"ע, כתבים שונים ושירים יקרים ומליצות נמרצות". Now, אורח צדיקים is a summary of Simchah Lucki's נר צדיקים which, in turn, is the second part of his work: מאירת עינים, written in 1750. נר צדיקים is preserved among the Frankel manuscripts kept in the library of the Hebrew Union College in Cincinnatti (No. 170). Mann published the first part of the tenth chapter of נר צדיקים,[24] in which Simchah Lucki discusses in greater detail the Karaite scholars, among others Elijah Afeda Baghi: "החכם השלם הר"ר אליהו אפידא בגי כמ"ר שלמה בגי מחכמי קוסדינא האחרונים, חבר כמה ספרים יקרים וחבורים נכבדים, ומהם פירוש נכבד על דיני הלכות השחיטה וביאור

[20] Fol. 22b.

[21] *Texts and Studies*, II, 1262–1267; Moshe ben Yitzhak of Halitz, who was also called "ציץ אורה" ("a flower of light") wrote two piyyutim included in a Karaite manuscript which was in possession of Abraham Kahana. Kahana's manuscript contains also a piyyut by the Karaite Joseph ben Samuel dedicated to משה הזקן, המכונה ציץ אורה, בן יצחק הזקן, יעמ"ש (ינוח על משכבו שלום).

[22] Abraham Danon: "The Karaites in European Turkey", *JQR*, NS XV (1924–25), 311, note 100, remarks that the pronunciation of the name should be "Beghi" and not "Baghi", but the matter requires further consideration. Elijah Afeda in all his letters included in "מכתב אליהו" signs his name: אליהו אפדא בגי/עבד לאל שגיא; see also above in the colophon of the copyist, and "שַׁגְיָא" is rhymed with "בַּגי"

[23] Fol. 21b.

[24] *Texts and Studies* II, 1409–1442.

העשרה עקרים, וס׳ מכתב אליהו והם נמצאים בידינו כהיום, וזולתם רבים שלא זכינו לראותם״ [25].

Two of the three works by Afeda mentioned by Lucki are preserved in the manuscript collection of the Bodleain Library at Oxford,[26] manuscript number 2386. This manuscript which consists of 13 different items includes (as the second item): the laws of ritual slaughter and an explanation of the ten articles of faith by Rabbi Elijah Afeda Baghi[27]. To the best of my knowledge, ״מכתב אליהו״ has been preserved only in the Friedland collection in Leningrad.

Afeda's ״מכתב אליהו״ is also mentioned in the letter sent in 1803 by the Karaite Simchah ben Solomon of Constantinople to the Karaite scholar Rabbi Yitzhak of the Crimea,[28] regarding marital matters.[29] There we find: ״וכאלו העניינים לא הוקרה בימינו בזמן קרוב ורחוק, אך ורק הוקרה כזה הענין בזמן רב משה מצורדי ובזמן הרב אליהו אפידא בגי כמ״ש בס׳ מכתב אליהו״ [30].

Similarly in the book of travels to Palestine in 1642, by the

[25] Ibid., p. 1425.

[26] A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleain Library* (Oxford, 1876), pp. 837–838; a photocopy of this manuscript is in my possession.

[27] Item no. 3 of this collection includes poems of Elijah Afeda, see note 34; that at the end of this collection there is a note that it was copied by "Yaqob ben Mord'khai במדינת כפא בקהל קראים," see above note 19; a note at the end of ״הלכות שחיטה״ (fol. 148a) states that this collection was purchased by Simchah ben Solomon from Rabbi Samuel on the 15th of Ab 5577 (1817). On folio 219b a note states that: ״זה הספר הביא אותו כמה״ר בנימין החכם השר והנעלה מעיר כראנצוב בזמן שהלך לרוסייא לראות את שמאן גראַי כאַן בשנת ה׳ תקמ״ו (1786) מידי רבן א׳ בסך ידוע ביניהם, ומי יודע שנשבה זה הספר בידי הערלים הרומיים באיזה זמן והם מכרו לרבנים, והרבנים שמרו אותו ומכרו אותו לשר ההוא...״

It appears that Benjamin was the son of Samuel ben Abraham, the head of the Crimean Karaites, on whom the Khan of the Crimea bestowed the title: Aga. After his death the title Aga was bestowed upon his son Benjamin by Shahingerai the last Khan of the Crimea. After the annexation of the Crimea to Russia in 1783, Benjamin was considered the unofficial head of the Crimean Karaites; he died in the year 1824. See also Firkovich's אבני זיכרון (Vilna, 1862), p. 7 of the introduction.

[28] Mann, *Texts and Studies*, II, 518.

[29] A girl's refusal to accept a marriage imposed upon her.

[30] It seems to be referring to folios: 150a–151b in ״מכתב אליהו״.

Karaite Samuel ben David of the Crimea it is stated: "וראיתי בספורי כה"ר אליהו אפידא בני ז"ל". Abraham Danon in his article "The Karaites in European Turkey"[32] furnishes us with additional information on Rabbi Elijah Afeda and his literary work. Afeda is the author of a book מאירת עינים, which consists of a translation into neo-Greek of difficult words and phrases in the Bible and a Hebrew version of the Aramaic parts of Daniel and Ezra.[33] He also composed a poem in Hebrew about the Sultans Osman II and Mouctafa I (1617–1623)[34] and a four line mural inscription.[35]

Elijah Afeda Baghi descended from a distinguished Karaite family in Turkey.[36] His three daughters were married to Joseph Maruli, Eliezer Tchelebi Poukhi and Sabbatai Revitzi.[37] "מכתב אליהו" includes poems written by Elijah Afeda in honor of his sons-in-law and poems they wrote in his honor.[38] His only son, Solomon, died in 1645;[39] his brother Solomon was the host of the Karaite Samuel ben David while he stayed in Constantinople on his return from Palestine to the Crimea.[40]

[31] Gurland, גנזי ישראל, I, 24.

[32] *JQR*, NS, XV (1924–25), 285–360; XVII (1926–27), 165–322.

[33] Ibid. p. 338; Danon published מאירת עינים in the *Journal Asiatique*, XIe Ser. Tome 4 (Paris, 1914), pp. 9–65.

[34] Danon, *JQR*, XV, 338, this poem is included among the poems of Elijah Afeda preserved in the Bodleain Library (Ms. 2386, fol. 149b–151b). Abraham & Danon published this poem in the *Journal Asiatique*, IX Ser. Tome 14, 1919, pp. 305–308. The first 12 lines of the poem are an acrostic: "אליהו אפדא בני". The first line of the poem: אוקיר אנוש מפז ביקרותו אחנד וסולטן שאה בנלכיתי; a French translation of the poem is found in *Journal Asiatique* ibid., pp. 243–249.

[35] *JQR*, XV, pp. 338; the inscription was published by Danon in *JQR*, XVII, p. 265 (document no. 42).

[36] Ibid., XV, 328–329; 337–338.

[37] Among the epitaphs of the cemetery in Kale', published by Firkowich, there is one of "מרת פומיא בת... כמה"ר אליהו אפדא בנ... עיר לידתה קוסדין ובכאן נפטרה בשנת תוכה... ליצירה (1672)" see אבני זכרון, p. 94, epitaph No. 357.

[38] "מכתב אליהו" fol. 190a–195a.

[39] His epitaph was published by Danon in *JQR*, NS, XVII, 265 (Document No. 42a).

[40] Gurland, גנזי ישראל I, p. 29.

Elijah Afeda was a close friend of the distinguished Karaite scholar Moses Messorodi.[41] We also know that Rabbi Elijah Afeda was no longer alive in 1642.[42] The descendants of the Afeda family were still in Constantinople in the 19th century.[43]

As mentioned above, the collection "מכתב אליהו" includes five letters which shed light on the Karaite community in Jerusalem during the rule of Ibn Farukh and on the response of the Karaites of Constantinople, the Crimea and Egypt to the pleas for help made by the Karaites of Jerusalem.

To pay the heavy taxes imposed by Ibn Farukh, the Karaite community in Jerusalem was forced to borrow large sums of money from Rabbanite Jews and from Moslems at high interest. The Karaites then turned to their brethren to ask their help in repaying the debt of 4.000 dinars[44] which had been borrowed at the high interest rate of 20%.

The letter from the Karaite community of Jerusalem to their brethren at Constantinople has unfortunately not been preserved, but its contents appear in the letters presented in "מכתב אליהו".

Three of these five letters were sent by the Karaites of Constantinople to the Karaite communities in the Crimea; the fourth letter is from the Karaite community of Constantinople to the Karaites in Egypt; the fifth letter is from the Karaite community of Egypt to the Karaites in Constantinople. The dates are indicated only on two of the five letters: on the first and the fifth.

The first letter to the Karaite communities in the Crimea[45] was written on the 26th of Tishri 5388 (October 4, 1627), and signed by eleven leading members of the Karaite community in Constantinople. At the head of the signatories is Rabbi Elijah Afeda Baghi; the next signature is that of the above mentioned Rabbi Messorodi.

41 See note 25 of the text of the letters.

42 See גנזי ישראל pp. 24, 29; we know that he was still alive in 1635 from a letter included in "מכתב אליהו", fol. 157a–158a that he wrote to Egypt, dated the fifth of Elul 5395 (1635).

43 Danon, *JQR*, NS XV, pp. 338, 352, 354, 358; XVII, 266, 304, 310, 321.

44 "מכתב אליהו" fol. 156a.

45 Ibid., fol. 116b–117b.

I have also been able to identify most of the remaining nine signatures.[46] This letter of October 4, 1627 was addressed to the Karaite community in the Crimea "מלכות קדר" Shufut Kale';[47] Kaffa;[48] Mangup; Gozlow,[49] Karasow;[50] and also the individual Karaite families in villages of the Crimea. In this letter the Karaite dignitaries in Constantinople indicated that they were alarmed by the appeal of their brethren in Jerusalem for urgent aid. A letter from Jerusalem had informed them that there had arisen an oppressor: "איש צר ואויב, הָמָן, אשר לפורענות נזדמן, וישם שרי מסים לקחת מהם מסים מדי חדש בחדשו אלף פרחים, ויאנחו בני ישראל, ויכתבו לנו כתבים, כתובים בהם יגונות ומכאובים, בחתימת ידם, מודיע פידם ואידם"[51].

The letter further stated that upon receipt of the letter from the Karaites of Jerusalem, the Karaites of Constantinople had met and donated a sum of money which was sent to Jerusalem. In addition to making their contribution, the Karaites of Constantinople also sent a letter to the Crimean Karaites. They were truly surprised that they had received no answer. Therefore they were again appealing and urging that contributions to their brethren in Jerusalem be collected. They also asked the Crimean Karaites to inform their brethren in Russia and Poland "רוסיה ולִיך" of the suffering of their brethren in Jerusalem and to transmit to them the letter from the Karaites in Jerusalem which the Karaites of Constantinople had apparently attached to the letter they sent to the Crimea.[52]

The Crimean Karaites responded to the appeal by the dignitaries of Constantinople and sent a small sum of "תשעים כספים". A short time after this sum was received in Constantinople, the Karaite dignitaries of Constantinople wrote again to the Crimean commu-

[46] See notes 25–35 of the text of the letters.

[47] Known also as Kirk-er; also as "סלע היהודים". Kale' was the largest Karaite community in the Crimea, cf; A. Neubauer, *Aus der Petersburger Bibliothek* (Petersburg, 1865), p. 142; Compare also I. Halpern: יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 402.

[48] Theodosia. [49] Eupatoria.

[50] Karasobazar.

[51] Fol. 117a.

[52] See the first letter, fol. 117a.

nities since in the interim the head of the Karaite community in Jerusalem, David ben Yeshuah Chazan, had arrived in Constantinople to solicit donations to pay off the debts.

David ben Yeshuah Chazan is cited in the aforementioned travel book by the Karaite Samuel ben David. He praises David who took pains to greet the pilgrims from the Crimea in 1642.[53] We know that David Chazan came to Russia and Poland again in 1647 after his imprisonment in Jerusalem since the Karaite community had not as yet paid off its debts to its Moslem creditors. On that trip, he also was furnished with a letter of recommendation from the Rabbanite community in Jerusalem, as we have noted above. In the summer of 1647 he reached Lutzk (Vohlinia), where he died suddenly on Shabat Shuvah 5408 (October 1647) and was buried there.[54]

The second letter from Constantinople to the Crimean Karaite communities was given to David Chazan as a sort of letter of recommendation to help him succeed in collecting money for the Karaites of Jerusalem.[55] Fifteen Karaite dignitaries of Constantinople, headed by Rabbi Elijah Afeda signed the letter. In addition to those fifteen dignitaries, three Karaitic scholars added words of encouragement.[56]

In this letter the Constantinople Karaites stated that they had received numerous letters "זה אחר זה" from the Karaites of Jerusalem about a malicious and hostile man who burdened them with taxes and ransoms until they were forced to pawn the gold and silver vessels donated to their synagogue by the Karaites of Egypt and Damascus. They thanked the Crimean communities for their

[53] גנזי ישראל, I, 12–13; 15–16; 18.

[54] The elegies on David Chazan composed by: Shalom ben Abraham of Lutzk; Zerach ben Nathan of Troki and by Yeshiyahu ben Judah the Elder of Troki, which were preserved in the Firkovich collection, were published by Mann in *Texts and Studies*, II, 1209–1211. See there also the tribute by Joseph ben Samuel, the Chazan of the Karaite community of Derazne, near Lutzk (p. 1205).

[55] "מכתב אליהו" fol. 170a–174a.

[56] Zeharia Mahli, Judah Phouki and Moshe Yarka. I have been able to identify most of the 18 signatories, see notes 86–96 of the text of the letters.

response to the first letter and for the "תשעים כספים" which had been contributed, but indicated that this sum was inadequate. Their brethren in Jerusalem could not escape from their debts and they, therefore, were sending David ben Yeshuah Chazan from Jerusalem: "לשוט בכל שבטי ישראל ולהודיע לכל בני מקרא יצ"ו את כל התלאה אשר מצאתם".

They informed their brethren in the Crimea that David Chazan planned to visit them to solicit contributions to pay off the debt in Jerusalem. The dignitaries of Constantinople urge their Crimean brothers to help David Chazan. The Crimean Karaites should do their fair share along with "אחינו הרבנים יצ"ו שמשתדלים לקיום עיר הקדש להיות להם יד ושם וזכרון בירושלים" and in the addenda to the letter[57] signed by the three above mentioned Karaite scholars this argument is repeated, i.e. that the Karaites should not fall short of "...אחינו הרבנים, חדשים מקרוב, רובם הולכים בירושלים".

This letter of the Constantinople Karaites to the Crimea bore fruit, as attested by an undated letter to the Crimean community of Kale' which was written and signed by Rabbi Elijah Afeda alone.[58] In this letter Afeda thanked the communities of the Crimea for the success of David Chazan's mission and urged the Crimean communities to continue to send donations to the Karaite community of Jerusalem by way of Constantinople, where they would be added to the contributions of the Karaites of Constantinople and forwarded to Jerusalem.

The fourth letter is from the Karaites of Constantinople to the leaders of the Karaites in Egypt.[59] This letter signed by eight Karaite dignitaries of Constantinople, headed by Rabbi Elijah Afeda Baghi,[60] addressed itself to the leaders of the Karaites in Egypt. Jacob Chazan and Pinhas Rofe (רופא).[61] It informs the

[57] "מכתב אליהו", fol. 174.

[58] Ibid., fol. 176a–177b.

[59] Ibid., fol. 178a–180a.

[60] On the seven other signatories, see the notes 157–163 of the text of the letters.

[61] Jacob Chazan, the head of the Karaites in Egypt and his brother Pinhas Rofe signed the letter from Egypt to the Constantinople Karaites (October 1630); see below, the fifth letter.

Karaites of Egypt about David ben Yeshuah Chazan's arrival from Jerusalem, his departure for the Crimea and success in his mission. The Karaites of Constantinople also contributed 520 כספים, exclusive of "כ"ט כספים בעד הלבשת טַפֵּי עיר הקודש תוב"ב ובעד שמן המאור".

The authors of the letter asked the community in Egypt to contribute to their brethren in Jerusalem and to urge the Karaites of Damascus to do likewise "כדי להנצל החוב כי רב הוא והרבית כבד מאד, ועליכם המלאכה לגמור עם ק"ק דמשק יצ"ו, כי אתם קרובים אל עיר הקדש ממנו".

If the communities of Egypt and Damascus should be unable to contribute enough to repay completely the debt of the Karaites of Jerusalem, then they are obliged to permit the sale of the gold and silver vessels "כי הנשך אחריתו כנחש ישך וכצפעוני יפריש". The communities of Egypt and Damascus should not argue that the vessels are holy and therefore should not be sold; if they are unable to repay the debt with the interest of the Jerusalem Karaites, then they should sell them. The letter further indicated that the community of Constantinople also, at a time of financial distress sold "מבתי הקדש וכסף וזהב, כי ההכרח לא יגונה".

The fifth letter[62] was sent by the Karaites of Egypt to the Karaites of Constantinople and is dated: Monday the sixth of Marcheshvan 5391 (October 17th 1630). The letter is signed by Jacob Chazan, the head of the Karaites of Egypt[63] and the eight others.[64] The letter was sent with Yitzhak HaCohen of Kale', who stopped in Constantinople on his way home from Egypt. From the context of the letter it is clear that the Egyptian community wrote it in response to a short letter from the Karaites of Constantinople which the same Yitzhak of Kale' had brought to Egypt.

The leaders of the Karaites of Constantinople in their letter, had asked the leaders of the Egyptian Karaites about a Karaite Chanania, who had moved to Egypt from Constantinople apparently leaving his wife abandoned. In response, the Egyptian Karaites

62 "מכתב אליהו", fol. 155a–156b.

63 See above, note 61, and note 178 of the text of the letters.

64 See notes 179–182 of the text of the letters.

stated that Chanania had reached Egypt and that, after he had sworn that he had never been married, they chose a bride for him. He was still living in Egypt "אבל דרכיו אינם כהוגן".

At the end of the letter the Egyptian Karaites asked their brethren in Constantinople to report on a Karaite named Aaron ben Joseph, who had left Egypt for Constantinople; they should try to have him return to Egypt because he had deserted his wife.

In this letter the Egyptian Karaites also ask that the Karaites of Constantinople contribute to the indigent Karaites of Jerusalem, for a decree against them had been proclaimed by a cruel official "שר חמסני", undoubtedly none other than Ibn Farukh, who had placed a tax of more than 100,000 dinars on the entire Jewish community of Jerusalem. The share allotted to the Karaites was 4,000 dinars. The Egyptian Karaites urged the community of Constantinople "להתנדב בכל מאמצי כחם להציל לקוחים למות מיד בעלי הנשיון ולהציל הכלים והבתים אשר נשארו שם, לפי שהם ממושכנים נמכרים בידי עריצים וזרים".

This letter calls for further explanation. It would appear from it that in October 1630, the Karaites of Egypt still knew nothing of the arrival of David Chazan of Jerusalem in Constantinople and his subsequent departure for the Crimea to collect contributions for the Karaite community of Jerusalem. The lack of a date on the letter from the Karaites of Constantinople to the Egyptian Karaites compounds the difficulties in clarifying the matter. It is probable that this letter was sent from Egypt a short time before the arrival of the above mentioned letter from Constantinople urging them to aid the Karaite community of Jerusalem.

In any case, this letter gives us additional information on our subject. It, together with the four preceding ones, is at this time our only source of knowledge concerning the Karaites in Jerusalem under Ibn Farukh rule. They also reveal the close relationships between the Karaite communities of Turkey, the Crimea, Egypt and Damascus, and the alacrity with which they aided their brethren in Jerusalem.

נוסח הכתב ששלחתי לקהלות מלכות קדר[1] לשלוח צדקה בעד עיר ירושלים ביום ד׳ כו׳ לחדש תשרי שנת ה׳שפח ליצירה[2] בהיותי רואי הקדשים

שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה
למען תינקו ושבעתם משד תנחומיה[3]

עתרת שלום וישע יקרב, ממזרח וממערב, אל שלומי אמוני ישראל בחירי אל, רודפי צדק, מחזיקי בדק, נדיבי עמים, ישרים ותמימים, גבירים יקרים, הדורים ומאשרים, סגלת אל נטעי נעמנים, דשנים ורעננים, אחינו אנשי שלומנו, נפשכם קשורה בנפשנו. תושבי ארצות הקדרים, עדת ישראל הנבחרים, בראש ובתחלה לחן ולתהלה, קהלת קירייריי[4] המפוארה ולהקת עיר כפא[5] היקרה, ועדת מנגופ[6] הנעימה, וכנסת קירים[7] התמימה, ולכל ישראל הפזורים בכוזלוב[8] ובקראסוב[9] ואל כל הכפרים, קרנם תרום בכבוד סלה, בארח סלולה, ואל אצילי בני ישראל הברורים בהוד והדרים, ראשי אלפי ישראל שופטיהם ומנהיגיהם קדושי אל.

מי מקדושים כהחכם השלם הכ״ר משה זקן ונשוא פנים, איש אמונים; ומי כהחכם יודע פשר דבר חכמת אדם תאיר פניו, הכ״ר משה ?[10] הענו; והחכם מרדכי היהודי יצ״ו, השם את ברכתו אתו יצ״ו; ולאיש אשר תורת אלהיו בלבו וי״וי אהבו, הכ״ר יצחק חמודי, זה דודי; והיושב בעיר מנגופ בשבת תחכמוני הכ״ר יצחק, השם ישגיח עליו משמי שחק; ולהכ״ר יעקב איש תם יושב אהלים, כל פריו קדש הלולים, ואדירי כל חפצי בם אשר רוח נדיבה בקרבם, השם ישלח ברכתו להם ולכל צאצאיהם, אבות ובנים, גדולים וקטנים, כלם יבורכו מאל דר גבוהים ומברכת משה איש האלוהים.

ואחרי דרישת השלומכם באנו באגרתא דנא להודיעכם, איך אנחנו אחיכם

1 The Crimea had already been called ״קדר״ by Caleb Afendopolo at the end of the 15th century, see Danon, *JQR* XV, 306, XVII, 171 (Document 3, IX).

2 October 4, 1627.

3 Isa. 66, 10.

4 Tshufut-Kale'; the Tatars called it "Kirker". "Kirk" = 40 ("Place of Forty").

5 Kaffa (Theodosia).

6 Mangup.

7 Probably Sulkhat (Eski-Krim).

8 Gozlow (Eupatoria).

9 Karasowbazar.

10 Illegible.

הדורשים בשלום כבוד תורתכם, הדרים בעיר קוסנדינה,[11] רבתי עם קריתה נאמנה, היינו שולחים מדי שנה בשנה, לאחינו הדרים בעיר הקדש מתנה, איש כמתנת ידו בכל מאודו, על־ידי גבאי הצדקה אשר מנינו להיות זכרון ירושלים בלבנו, כה משפטנו כל הימים מנדיבי עמים. והיות שזה ימים נתחדש בעיר קדשנו, מחמד עינינו, איש צר ואויב, הָמָן,[12] אשר לפורענות נזדמן, וישם שרי מסים לקחת מהם מסים, מדי חדש בחדשו אלף פרחים. ויאנחו בני ישראל ויזעקו אל האלהים, ויכתבו לנו כתבים כתובים בהם יגונות ומכאובים בחתימת ידם, מודיע פידם ואידם.

ויהי כי קראנו פתשגן הנשתון[13] על כל הרעה הבאה לירושלים, הורידו עינינו דמעות ועפעפינו נזלו מים, לצרה הבאה על אחינו מרוב עונותינו, ואל אלוהינו נשאנו את עינינו שירחמו ויאמר די לצרתנו. ונתקבצנו כלנו ונהי כאלמה בתוך קמה, כלנו כאיש אחד חברים,[14] אנחנו אנשי קוסנדיגה ואחינו הבאים מארץ הקדרים,[15] השם יאריך ימיהם ונגע לא יקרב באהליהם. ונתנדבנו אנחנו והם נדבה כיד אלוהינו הטובה, ושלחנו להם לתתם לאויביהם להציל נפשם מני שחת פחד ופחת, ועוד נתנדבנו בזו השנה מן הבא מידינו כברכת אל הינו אשר נתן לנו. ושלחנו אותם להצילם משונאיהם כי כלו בהבל ימיהם, עד אשר יראה השם את עניינו ויציל אותם ואותנו מאורך גלותנו וישֻבֵנו לקדמתנו. ולהיות כשנתברכו אחינו אשר נמצאו בנו הבאים ממקומכם, חלינו פניהם להודיע הדבר למעלת כבוד תורתכם, וגם כתבנו בפתשגן אחד וחתמנו, ושלחנו הכתב לכבודכם ע״י ציר נאמן הבחור הנחמד כ״ר שמואל ?[16] יצ״ו הבא מארצכם,[17] ולא בא תשובתו אלינו, ועל זה מאוד נשתוממנו כי כתוב בכתב אשר שלחו לנו לכתוב מגלילי אצבעותינו, לשלוח לכל בני מקרא, להודיע להם הצרה אשר הקרה אל יפה נוף משוש כל הארץ,[18] איך נהיה לכלה וחרץ. והנה כבר אנחנו הודענו הענין למעלתכם וגלילות אצבעות ירושלים יגידו לכם.

ועתה אחינו חוסו בעד ירושלם עירנו, זכרו מרחוק את יו״י אשר שכן כבודו על הר סיני. שאו למרום עיניכם וירושלם תעלה על לבבכם, שאלו שלום ירושלם כי לקחה בכל חטאתיה כפלים, כי בשלומה יהיה לכם שלום ולנו מאת

11 Constantinople.

12 Referred to Muhamad Ibn Farukh, the Pasha of Jerusalem in 1625–1626; see introduction.

13 Ezra 7, 11; Esther 4, 8.

14 Judges 20, 11.

15 Crimean Karaites living in or visiting Constantinople.

16 Illegible.

17 From the Crimea.

18 Jerusalem – Ps. 48, 3.

יו״י אלהינו, ועשו מעמד בכל מקומות מושבותיכם, ראשיכם זקניכם, טפיכם נשיכם בתוך כנסתכם לפני יו״ו אלהיכם, ותקראו כתבנו זה והבא מירושלם[19] לפני עדת יהודה ואפרים בכל קהלה וקהלה, קטנה וגדולה, ותתנדבו נדבה כלכם, מסת נדבת ידכם, אנשים ונשים המתנדבים בעם ברוכי יו״י הדר בשמי מעוני, כי בגלל הדבר הזה יברך אתכם יו״י אלהי אבותיכם וישגיח ממעון קדשו עליכם ויכפיל שכרכם כמתנת ידכם ויוסיף עליכם ככה, אלף פעמים כאשר דבר לכם. ועל זה העניין הפקדנו את שתי שבלי הזתים[20] להשתדל בענין זה אשר מחזה שדי יחזה, הלא הם הנעלה כ״ר שלמה יצ״ו והחשוב כ״ר שמחה יצ״ו, האל יכפיל שכרם ותמיד יהיה בעזרם. וכל קהלה מה שיקבצו ימסרום להם באגרת כתובה בחתימת יד[21] ואתם חזקו ואל ירפו ידיכם כי יש שכר לפעלתכם. ואם יעלה בידכם לשלוח כתב לאנשי רוסיא וליך[22] ע״י ציר נאמן שהולך שם להסתחר להודיע הענין להם, ברוכים תהיו מפי עליון לשלוח גם הכתב הבא מירושלים שיתנדבו גם הם מן הבא בידם. זבחי תודתכם הנדבה אשר התנדבו אל תאחרו לשלמו כי צריכים אנחנו לשלחם לעיר הקדש כי שמענו מפי[23] כי יש צער גדול להם, והממהר לפרעם ישא ברכה מאת יו״ו וצדקה מאלהי ישעו אמן.

פי המדבר אליאו אפדא בגי[24]
עבד לאל שגיא
בכ״ר שלמה בגי יצ״ו

עפר ואפר משה זכריא אליאו פצי
מצורודי[25] מחלי[26] בכ״ר יוסף תשבי[27] זלה״ה

19 We may presume that the Constantinople Karaites enclosed the letter of the Jerusalem Karaites in their letter to the Crimean Karaites.

20 Zech. 4, 12.

21 Illegible.

22 Lach–Poland.

23 Illegible.

24 See introduction.

25 Moses Messorodi, a Karaite scholar in Constantinople (1560–1629), son-in-law of Elijah Rabenu, an outstanding Karaite scholar. On Messorodi's literary work see Chapter 10 of נר צדיקים by Simchah Lucki, published by Mann in *Texts and Studies*, II, 1424; see also: A. D. Gotlober: בקורת לתולדות הקראים (Vilna, 1865), p. 204 and Danon's article in *JQR* XV, 327–333.

26 See אורח צדיקים 21b; he is also among the signatories, together with Moses Messorodi and Elijah Afeda, on a document dated 1620, see Danon, *JQR*, XVII, 263 (Document 38).

27 Petsi; *JQR* XVII, 264.

בנימין בהכ״ר	יאודא	אליאו	אליעזר	יהודה
משה בגי,[28] זלה״ה	פוקי[29]	תשבי[30]	צלבי פוקי[31]	צדיק[32]

יאודה גור בכ״ר מנחם רביצי[33] נ״ע

יוסף בכ״ר משה[34]

שלמה בכ״ר אפדא בגי יצ״ך[35]

כתב לענין צדקת ירושלם

נוסח הכתב ששלחנו לקהלות תושבי ירכתי קדר בעד ענין צרת ירושלם תוב״ב ע״י הכ״ר דוד חזן[36] יצ״ו שבא מירושלם פה קוסנדינה והלך גם שם לחזור לכל גלילות הארץ אשר דרים שם אחינו הקראים יצ״ו במלכות קדר.

עת צרה היא ליעקב וממנה יושע, כי רוצה יו״י בעמו יפאר ענוים בישועה, לאסוף נדחי ישראל מארבע כנפות הארץ, וצוררי יהודה יכרתו לכלה וחרץ, כי יום נקם ליו״י שנת שלומים לריב ציון, להכניע שאון זרים כחרב בציון, ופדויי יו״י ישובון ובאו לציון ברנה אל הר המר ואל גבעת הלבנה, בחצרות בית יו״י בתוככי ירושלם עדת יהודה ואפרים, לחזות בנועם יו״י ולבקר

28 Probably the same Benjamin Baghi mentioned in the letter of the Egyptian Karaites written in 1630 to the Constantinople Karaites (״מכתב אליהו״ fol. 156a).

29 It is probably the same Judah Phouki that together with his brother Elijah were the hosts of Samuel ben David while he stopped in Constantinople, in 1642, on his way home to the Crimea after his pilgrimage to Palestine. See Gurland: גנזי ישראל I, 29. Judah Phouki is also among the signatories on the above cited document from the year 1620 published in *JQR*, XVII, 264.

30 See ibid., p. 264.

31 Probably a son-in-law of Elijah Alfeda; ״מכתב אליהו״, fol. 195a, includes a poem composed by Eliezer Tchelebi Phouki in honor of his father-in-law and a poem that was composed by Elijah Afeda in his honor and of his other son-in-law Joseph Maruli (fol. 196a).

32 See *JQR*, XVII, 264.

33 Revitzi, *ibid.*,

34 Illegible except for the first ״מ״, and I presume that it should be read מרולי (Maruli), the son-in-law of Elifjah Afeda, see above note 36 to the introduction; he is mentioned in גנזי ישראל I, 29 and also among the signatories on the document published in *JQR*, XVII, 264.

35 The son of Elijah Afeda or his brother mentioned in גנזי ישראל I, 29 (see introduction).

36 David ben Yeshua Chazan, see introduction.

בהיכלו, להללו כרוב גדלו, וישאבו מים בששון ממעיני הישועה, אשרי העם יודעי תרועה.[37]

יו״י ישפות שלום לכל אחינו, אנשי שלומנו, אוהבי תורת יו״י התמימה, המשיבת נפש ברמה, אשר בירכתי קדר מפזרים בערים ובכפרים, בפלגי נהרי נחלי דבש וחמאה חונים, האוכלים למעדנים, זרעם נכון לפניהם, חיים הם למוצאיהם, מה עצמו זקניהם ושפטיהם, משובצים שכל במלואותם,[38] ספיר גזרתם.[39]

מי עלה שמים,[40] נקי כפים, נחל נובע מקור חכמה להוציא לאור תעלומה, השוכני בחגוי הסלע ומצודה, איש על העדה, קהלת קריירי המאששה, אבן הראשה, יערוף כמטר לקחו, לא נמר ריחו, תזל כטל אמרתו בהגיון תורתו עטרת צבי, חכם עדיף מנביא,[41] צפירת הפארה, המנורה הטהורה.

מי אסף רוח בחפניו,[42] ניצוצי שכל ברעיוניו, צדיק שומר אמונים, זקן ונשוא פנים, עמוד הימני היושב בשבת תחכמוני, דורש טוב לעמו בטוב טעמו, יו״י אלהיו עמו, לפני שמש ינון שמו, תפלה למשה איש האלהים[43] יזכה אור נגוהים.

מי צרר מים בשמלה,[44] בקטן החל ובגדול כלה, רכב ישראל ופרשיו, מבחר שלישיו, הפליא עצה הגדיל תושיה, ואין ברוחו רמיה, תורה אצלו אמון,[45] קנה וקנמון, לא תסלה ככתם אופיר, בשהם יקר וספיר, הוד והדר לבושו וכובע ישועה בראשו, תוכו רצוף אהבה דגול מרבבה, מי ימלל גבורתו ישמיע קול תהלתו, ויהי כי זקן יצחק,[46] השם ישגיח עליו משמי שחק.

ושני צנתרות הזהב היקרים מאקדח וספירים, בכתר תורה מוכתרים, אשר בעיר כפא[47] דרים. אשרי אדם מצא חכמה בסוד תעודת הנשמה, הגבר הקם על, חלק אלוה ממעל, נחה עליו רוח חכמה ובינה, ויהי ידיו אמונה. חכמת אדם תאיר פניו, כי בצל החכמה מלוניו, מי יספר יקר תפארת גדלתו וכל מעשה תקפו וגבורתו ופרשת גדלת מרדכי.[48]

37 The entire paragraph is a collection of various verses from the Bible.

38 Ex. 39, 13.

39 Thr. 4, 7; this flowery language reflects the sound economic situation of the Karaite communities in the Crimea.

40 Prov. 30, 2; a pun on Moses from Kale' (Kirker).

41 Baba Batra 12a.

42 See note 40.

43 Ps. 90, 1; see note 40.

44 See note 40.

45 Prov. 8, 30.

46 Gen. 27, 1; see note 40.

47 Eupatoria.

48 Esther 10, 1; a pun on Mordecai from Eupatoria.

ואיש תם יושב אהלים,[49] כל פריו קדש הלולים, מעוז לעמו לא נכחד עצמו, נפת חטפנה שפתותיו, אמרות טהורות במקהלותיו, האל יגדיל תורתו חכמתו ובינתו ויתן לו חיים טובים, רם רוכב עבים אשר זמנו רועה לצאן מרעיתו, כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו.[50]

ושני הכרובים, הנעימים והנאהבים, כרוב אחד מקצה מזה, מחזה שדי יחזה, צדק ילין בו, תם וישר בקרבו, פנת יקרת אשכל הכופר, הנותן אמרי שפר, ויהושע בן נון מלא רוח חכמה, וכרוב אחד מקצה מזה המבין בדברי כל נביא וחזה, מבחר ברושים, טוב עם יו״י וטוב עם אנשים, משכיל על דבר, על פני כל אחיו גבר, איש יהודי ושמו מרדכי.

ואחרון אחרון, חבצלת השרון, שושנת העמקים במצות וחקים, יקר מכל כלי חמדה במשקל ומדה, המורה בקריה בצורה, עדת מנגוף היקרה, משבח לצור עולמים אשר פעלו תמים, למישור העקב, כי ירחם יו״י את יעקב.[51]

ואלה פקודי החיל שרי האלפים ושרי המאות, יחנן אותם אלהי הצבאות, כל יקר רוח איש תבונה, ישיגו חיים ועדנה, ויזכו לראות קץ הפלאות ביום בוא יום יו״י הגדול והנורא, טוב יו״י למעוז ביום צרה ויספו ענוים ביו(ם) שמחה[52] ונסו יגון ואנחה, ואביוני אדם בקדוש ישראל יגילו, ויתברכו בו ובשמו יתהללו.

ואלה שמות האנשים אשר ביו״י נגשים, בקהלת קיריירי המפוארה, רוכב שמים יהיה להם לעזרה, בראש ובתחלה למהללו אין תכלה, אביר הרועים, גביר השועים, העובד את יו״י מנעוריו כה״ר עובדיה יצ״ו בכ״ר יצחק יצ״ו.[53] ונדיב אחד העומד בפרץ לפני שרים ושופטי ארץ מרואי פני המלך הפרתמים, איש צדיק תמים הנודע ביהודה ובישראל גדול שמו, ותהי המשרה על שכמו, שומר אמונים, לחמו נתן מימיו נאמנים כ״ר יעקב יצ״ו בכ״ר ברכה נ״ע. והחוט השלישי כ״ר אברהם יצ״ו בכ״ר עזרא נ״ע, וכ״ר משה יצ״ו בכ״ר ברכה נ״ע, וכ״ר שלמה יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, וכ״ר אליא יצ״ו בכ״ר עזרא נ״ע. ומגזע כהנים כ״ר שמריא יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, ואשרי המשכיל כה״ר נחמו יצ״ו בכ״ר שמואל נ״ע, וכ״ר שלמה יצ״ו בכ״ר יוסף נ״ע, ומבית הלוי כ״ר בבא יצ״ו בכ״ר שלמה נ״ע, ואיש חיל רב פעלים כ״ר אברהם יצ״ו בכ״ר ברכה נ״ע, וכ״ר ברכה יצ״ו בכ״ר אליאו נ״ע, וכ״ר יצחק הכהן יצ״ו בכ״ר שמואל נ״ע. ומפרחי כהנה כ״ר משה יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, וכ״ר יצחק יצ״ו

[49] Gen. 25, 27; a pun on the Karaite Jacob.

[50] Ps. 135, 4; see note 49.

[51] Isa. 14, 1; a pun on Jacob from Mangup.

[52] Ibid., 29, 19.

[53] An epitaph of ר׳ עובדיה בה״ר יצחק החזן, that died in Kale' in the year 1632, is found in Firkovich, אבני זכרון (Vilna, 1872), pp. 82–83 (No. 323).

בכ״ר מרדכי נ״ע,[54] ובחיר אלהים כ״ר עזרא יצ״ו בכ״ר מרדכי נ״ע, ואיש מבין הכ״ר יוסף יצ״ו בהכ״ר עובדיא נ״ע, ואשר רוח אלהים בו הכ״ר יוסף יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, ומאסף המחנה המאשר בעניניו ויעבור יו״י על פניו ויקרא יו״י למשה בן פרת יוסף סינאן נ״ע.[55]

ואלה קריאי העדה, היקרים מאדם ופטדה, עמודי התוך אשר הבית נכון עליהם, דרושים הם לכל הפציהם, ראשי אלפי קהלת עיר כפא המעטירה, שומרי התורה, תבענה שפתי תהלה לאיש חשוב ונעלה, הכ״ר שלמה יצ״ו בכ״ר יאודה נ״ע, והזקן כ״ר אליאו יצ״ו בכ״ר יצחק נ״ע, והנעלה כ״ר שמחה יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, וכ״ר אהרן יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, וכ״ר צדוק יצ״ו בכ״ר שמחה נ״ע, וכ״ר אברהם יצ״ו בכ״ר מרדכי נ״ע, וכ״ר שבתי יצ״ו בכ״ר אברהם יצ״ו, וכ״ר ברכה יצ״ו ב״הכ״ר יעקב נ״ע, וכ״ר יוסף יצ״ו בכ״ר אברהם נ״ע, וכ״ר מרדכי יצ״ו בכ״ר יעקב נ״ע, וכ״ר דוד יצ״ו בכ״ר שמחה נ״ע, וכ״ר משה יצ״ו בכ״ר שלמה נ״ע, ולכל בני ישראל יהיה אור במושבותם, בסלכאט,[56] ובמי שיחור,[57] ובמנגופ, ובכל ארץ גאלה תהיה להם.[58] ואשר לא נקבו בשמות, ישאו ברכה מרוקע אדמות, כלם יראו זרע יאריכו ימים, יבלו ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים, אמן כן יהי רצון.

אחרי דרישת השלום באנו עד הלום להודיע למעכ״ת כי זה ימים מקדם הקשבנו אזנכם איך חזות קשה הגד לנו, שקם איש צר ואויב [59] בשערי ירושלם והכביד את עלו הקשה על כל העמים ובפרט לבני ישראל העמים עליהם עול כבד עד שהכרחו אחינו הקראים יצ״ו הדרים שם ומשכנו את כל כלי הזהב והכסף הנמצאים בבית יו״י ובתי הקדשים אשר הקדישו אחינו אשר במצרים ובדמשק, ולקחו סך רב בהלואה בנשך ותרבית ונתנו לאויב הרע להנצל מידו, ושלחו לנו כתבים זה אחר זה ושלחנו להם מכל מה שבא מידינו מדי שנה בשנה עד שפעם אחת נמצאו קצת נכבדים שבאו ממקומכם להסתחר בקוסנדינה ונתנדבו גם הם מסת נדבת ידם, תהי משכרתם שלמה מעם יו״י אלהי ישראל. ושלחנו אותם עם נדבתנו בירושלם ועוד שלחנו להם סך רב כמה פעמים, כה מנהגנו כל הימים, ולא היו יכולים להנצל מהחוב כי רב הוא, עד ששלחו לנו כתב לשלוח למעכ״ת ושלחנו אותו לכם עם כתבנו והודענו הענין לכבודכם,

[54] An epitaph of a scribe יצחק בר׳ מרדכי that died in Kale' in 1646. See ibid., p. 83–84 (No. 327).

[55] He is probably identical with Moses ben Sinan, died in Kale', 1665; see ibid., pp. 89–90 (No. 346).

[56] Sulkhat; see above note 7.

[57] Karasowbazar on the river Karaso ("black waters" in Tatarish).

[58] Lev. 25: 31, 48.

[59] Ibn Farukh.

וברוכים תהיו אשר התנדבתם ושלחתם שבעים כספים ע״י הציר הנאמן לשולחיו הכ״ר יצחק יצ״ו בכ״ר מרדכי נ״ע, האל יכפיל שכרכם ממעון קדשו מן השמים ויתן לכם ברכה עד בלי די אמן. גם ברוכים תהיו על החסד שעשיתם עם הבחור כ״ר בנימין יצ״ו הבא מגורג׳יסטן,[60] השם ימלא את כל משאלות לבכם לטובה אמן.

ועתה אחינו יודע למעכ״ת כי לא יכלו עדין להנצל מהחוב וצפד עורם על עצמם ונגעה חרב עד הנפש, עד שמפני הלחץ אשר היו לוחצים אותם הכרח האיש השלם הכ״ר דוד חזן יצ״ו ב״הכ״ר ישועה חזן[61] נ״ע ועזב את ביתו ונטש את נחלתו, נתן את ידידות נפשו בכפו[62] ושם לדרך פעמיו לשוט בכל שבטי ישראל ולהודיע לכל בני מקרא יצ״ו את כל התלאה אשר מצאתם, ובא אלינו והגיד לנו את כל הקורות אותם. וכששמענו את דבריו בכינו לקשה יום, עגמה נפשנו לאביונים על הצרה הבאה להם בעיר קדשנו, יפה נוף משוש כל הארץ, הר ציון ירכתי צפון, קרית מלך רב, ולא קמה עוד רחז בנו כי אין זה אלא מרוב עונותינו, אשר כלנו כצאן תעינו איש לדרכו פנינו וי״י הפגיע בם את עון כלנו,[63] ואין קורא בשם יו״י מתעורר להחזיק בו, על כן הסתיר פניו ממנו וימוגנו ביד עוננו.

ועתה אחינו חוסו בעד ירושלם עיר קדשנו ובעד בית הכנסת אשר הוא למקדש מעט ובעד בתי הקדשים אשר הקדישו אחינו אשר במצרים ובדמשק ותתנדבו כפי מסת נדבת ידיכם כדי להנצל החוב מעליהם כי כן נשאנו ונתננו בענין עם הכ״ר דוד חזן יצ״ו ללכת לסבוב את כל ארצכם ואחרי כן לשוב אלינו, ואח״כ ללכת אל מצרים ולדמשק ולקבץ מכל איש ואשה, לאמר תקחו את תרומתי,[64] והקב״ה יתן לב ורוח נדיבה לכל הקהלות הקדושות שיתנדבו כפי החוב כי רב הוא, כי אין דומיה[65] לזאת הנדבה שהיא בעד עיר קדשנו לשאר הנדבות כי כלנו מחוייבים להתנדב מלב ונפש, איש כמתנת ידו כברכת יו״י אלהינו אשר נתן לנו, דכתיב: ויתנדבו שרי האבות ושרי שבטי ישראל

[60] מכתב אליהו״ includes a letter dated November 1629 that was sent by the Karaites of Constantinople to the Karaite communities in the Crimea concerning a Benjamin of גורגיסטאן (Gruzinia?), who was going to the Crimea to collect donations in order to redeem his mother and brother who were captives (Fol. 142a–143a). The letter is signed by Elijah Afeda and 12 other signatories; we may conclude therefore that our dateless letter was sent sometime after the end of 1629.

[61] See introduction.

[62] Jer. 12, 7.

[63] Isa. 53, 6.

[64] Ex. 25, 2.

[65] = דומה, no comparison.

וכו׳,[66] וכתיב: וישמחו העם על התנדבם כי בלב שלם התנדבו ליו״י.[67] וכן אמר נעים זמירות ישראל: וידעתי אלהי כי אתה בוחן לבב ומשרים תרצה,[68] אני ביושר לבב התנדבתי ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך. אשר היוצא מכח אלה הכתובים שצריכים כל ישראל להתנדב כל איש ואיש כפי כחו כמי שנתנדבו שרי האבות ושרי שבטי ישראל, וגם כל העם התנדבו וראה המלך דוד והבין שאפילו שאר העם מה שהתנדבו לא היה בכרח, רק משמחת הלב כי היו רוצים להתנדב, דכתיב: וישמחו העם על התנדבם, וכו׳. וכן עשו אבותינו כשהתנדבו בעד המשכן שהרבו להתנדב כי היו מתנדבים מלב ונפש, כדכתיב: כל איש אשר ידבנו לבו,[69] וכו׳, עד שהעבירו קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה,[70] וכו׳. ועתה אחינו תתנדבו למען שמו הגדול לקיום קיום לאחינו בני מקרא הדרים בירושלם אשר סובלים צרות ורעות בעבורנו, כי כל הקהלות הקדושות אחינו הרבנים יצ״ו משתדלים לקיום עיר הקדש להיות להם יד ושם וזכרון בירושלם, ולכן ראוי גם לנו עדת הקראים להיות לנו חלק ונחלה בירושלם, שאם ח״ו ח״ו לא נשתדל בקיומה יקחו בעלי הנשיון את בתי הקדשים וימכרום ולא תהיה עוד תקומה לאחינו הקראים לדור בירושלים. ואם נאמר אחרי שבית קדשנו ותפארתנו היה לשרפת אש וכל מחמדנו היה לחרבה, מה ההכרח להיות עוד לנו חלק ונחלה בירושלם.

הנה הכתובים יוכיחו כי רצון השם ית״ש הוא שאע״פ שנחרב המקדש להיות בני ישראל שארית הפלטה היושבים בירושלים לקוות וליחל את ישועת השם בכל יום ויום כמו שמצאנו כתוב בירמיה אחרי שלכד נבוכדראצר את ירושלם והגלה את ישראל בבלה השאיר אז בירושלים מן העם הדלים ויתן להם כרמים ויגבים והפקיד עליהם את גדליהו בן אחיקם,[71] ואחרי שנהרג גדליה על ידי ישמעאל בן נתניה[72] פחדו ישראל לשבת בירושלם מפני הכשדים ושאלו לירמיהו הנביא מה יעשו, ומקץ עשרה ימים היה דבר יו״י אל ירמיהו ויקרא אל יוחנן בן קרח ואל כל שרי החילים אשר אתו ואל כל העם למקטן ועד גדול, ויאמר אליהם: כה אמר יו״י אם שוב תשבו בארץ הזאת ובניתי אתכם ולא אהרוס ונטעתי אתכם ולא אטוש כי נחמתי על הרעה אשר עשיתי להם,[73] וכו׳, וכן כתיב בנחמיה: וישבו שרי העם בירושלם ושאר העם הפילו גורלות

66 I Chr. 29, 6.
67 Ibid., v., 9.
68 Ibid., v., 17.
69 Ex. 25, 2.
70 Ibid., 36, 6.
71 Jer. 40.
72 Ibid., 41, 2.
73 Ibid., 42, 10.

להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים,[74] וכתיב: ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלם.[75] ואם נאמר שאז היה להם מלכות, אין כן הדבר, כי אחרי חרבן הבית הראשון היו משועבדים תחת יד המלך נבוכדראצר, ובביח שני היו תחת יד מלכי פרס כמו שאנו היום תחת יד מלכי הארצות.

ועתה תמור שאין לנו יכולת היום ללכת לשבת בירושלם, לא שרי העם ולא שאר העם, מחוייבים אנחנו להחזיק בכל מאדנו את ידי האנשים היושבים בירושלם בכל לבבנו ובכל נפשנו ולהוציא החוב מעליהם פן יצערו אותם ועלו מן הארץ. ומחוייבים אנחנו לזכור את ירושלם כל ימי חיינו, דכתיב: אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני תדבק לשוני לחבי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי,[76] אשר הטעם בו שבכל שמחה שיש לנו גם שמחת ברית מילה ואם שמחת חתנים ואם אי זו שמחה שתהיה, אנחנו מחוייבים לזכור תחלה את שבר ציון וירושלים על ראש שמחתנו, וכן כתוב: שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה למען תינקו ושבעתם משד תנחומיה, למען תמצו והתענגתם מזיז כבודה, אשר באור אלה הפסוקים מורים שכל מי שמתאבל בגלות בעד ירושלם הוא עתיד לשמוח בה בביאת הגואל,[77] ומה שאמר למען תינקו ושבעתם וכו׳ אמר אותו בעד אנשי הגלות אשר אנחנו שותים כל היום את כוס התרעלה, אמר שלעתיד בזמן הגאלה שינקו וישבעו משד תנחומיה ויתענגו מזיז כבודה. לכן כתוב אחרי כן: כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלם תנחמו,[78] אשר כל כונת הפסוקים היא שכל המתאבלים והסובלים צרות רבות ורעות בעד ירושלם עתיד הקב״ה לנחם אותם בתוך ירושלם מדה כנגד מדה. ועוד יש הרבה ענינים מורים שכל מי שמתאבל וסובל צרות בעד ירושלם הוא עתיד לשמוח בה, והמשכילים יבינום.

ואתם חכמים ונבונים ותבינו בכל הדרושים ועשו כחכמתכם להוציא לאור משפט כדי להנצל החוב בכל מה שאפשר, וזאת עשו וחיו את אשר האלהים ירא שתתקבצו כל עיר ושופטיה לעתים מזמנים ותקראו את האגרת הזאת מפורש ושום שכל[79] לפני כל העם והשם ית״ש יעוררם אל הנדבה. וגם הנשים מחוייבות להתנדב כנדבה הזאת ככתוב בנדבת המשכן: כל איש ואשה נדב לבם,[80] וכו׳, ומחוייבים כבודכם להודיע להן כי הנשים היושבות בירושלם הן

74 Neh. 11, 1.
75 Ibid., v., 2.
76 Ps. 137, 5.
77 Baba Batra 50b; Taanith 30b.
78 Isa. 66, 13.
79 Neh. 8, 8.
80 Ex. 35, 29.

יותר מן האנשים ולכן צריך שתתנדבנה גם הנשים כמו האנשים ותהיה נדבתכם בשמחה ובטוב לבב, איש את אחיו יעזורו ולאחיו יאמר חזק[81] ולא ירע לבבכם בתתכם הנדבה הזאת כי בגלל הנדבה הזאת יברכנו יו״י אלהינו בכל מעשינו ובכל משלח ידינו. ואחר שתתנדבו הנדבה תשתדלו זבחי תודתכם לשלחם ע״י אנשים הגונים עם הכ״ר דוד חזן יצ״ו שנשתדל גם אנחנו לשלחו אל מקומו בשלום, והשם יצליח דרכו ולכם תהיה צדקה ותזכו לחזות בנועם יו״י ול״ב.

והנה המנהג שיש לנו מימי קדם ושנים קדמוניות כפי שנחלו לנו אבותינו ע״ה, שיש לנו גבאי של הצדקה ובימי הפורים בשעת קריאת המגלה והשבח וביום עשרה באב[82] בשעת קריאת ספר איוב והנחמות משים גביע כסף בבית הכנסת וכל אנשי הקהל יצ״ו משימים מעות בגביע ההיא איש כמתנת ידו. וכן בכל שמחת ברית מילה ושמחת חתנים וכל סעודת מצוה שתקרה, קם הגבאי או פקידו ומקבץ לשם ירושלים תוב״ב, כה מנהגנו כל הימים. והקב״ה יתן לב נכון ורוח נדיבה לכלנו ויעורר לבנו אל הצדקה דכתיב: בצדקה תכונני[83] וכו׳, וכתיב: כה אמר יו״י שמרו משפט ועשו צדקה,[84] דכתיב: בצדקה תכונני וכו׳, וכתיב: כה אמר יו״י שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות. והיתכן שתהיה יותר צדקה מכזו הנדבה אשר הוא ממון הדרוש שאם בנתינת צדקה לעניים שאנחנו מצילים אותם מצרתם, הקב״ה מבטיח אותנו להושיענו מגלותנו, על אחת כמה וכמה שהיא בעד ירושלם עצמה, וכתוב: ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה,[85] וכל הנותן צדקה בעד ירושלם מובטח הוא שיראה בגאלת ישראל וישתעשע בנחמת ציון. ואתם חזקו ואל ירפו ידיכם כי יש שכר לפעלתכם.

פי המדבר אליכם אליאו
אפצא בגי[86]
עבד לאל שגיא
מנחם בכ״ר אליעזר נעמן ב״כה״ר בכ״ר שלמה בגי
ג״ע[87] משה בגי נ״ע זלה״ה

81 Isa. 41, 6.

82 The fast of Tisha b'Ab is observed by the Karaites on the tenth of Ab.

83 Isa. 54, 14.

84 Ibid., 56, 1.

85 Ibid., 1, 27.

86 See introduction.

87 Among the signatories on the above cited document of 1620, published by danon, *JQR*, XVII, 264.

אליאו	יאודה גור	שלמה	אליאו
תשבי [88]	בכ״ר מנחם [89]	אבא [90]	רביצי [91]

יאודה	יאודה
גבור [92]	צדיק [93]

רחמנים בני רחמנים אחי קבלו ממני רוב שלומות, הכוסף לראות פניכם הצעיר מכל בית אבי, שמואל בגי עבד לאל שגיא
ב״כה״ר משה בגי [94]
זלה״ה

אליעזר	יוסף
צלבי [95]	מרולי [96]

הממונים של הקהל יצ״ו
אפדא הלל
מרדכי צדיק
אליאו צדיק [97]

הן אמת שלמות מדת הנדבה רבה היא מצאנו חד בתורה, כדכתיב: והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר,[98] שמלת ״עוד״ מורה שהתנדבו לפי הראוי, ויותר מן הראוי, חד בנביאים: להושיב עם נדיבים,[99] חד בכתובים: התנדבו לבית האלהים להעמידו על מכונו[100] באופן שכלם היו משתדלים לתקון המשכן ולבנין המקדש. לכן גם אנחנו צעירי הצאן ראוי לשים לב לדעת שעתה בגלות

88 Among the signatories on the first letter (October 1629); see note 30.

89 Probably he is identical with Judah Gur Revitzi, a signatory on the first letter; see note 32.

90 A signatory on the document of 1620; *JQR*, XVII, 264.

91 From the Revitzi family, see note 88.

92 See אורח צדיקים 21b, probably a descendant of Judah Gibbor; see Gotlober, p. 171; Danon *JQR*, XV, 313.

93 A signatory on the document of 1620, *JQR* XVII, 264.

94 Gurland, גנזי ישראל I, p. 29; *JQR*, XVII, 264.

95 Son-in-law of Elijah Afeda, see note 31.

96 Son-in-law of Elijah Afeda, see note 34.

97 Gurland, גנזי ישראל I, 29.

98 Ex. 36,3.

99 Ps. 113, 8.

100 Ezra, 2, 68.

הזה בתי כנסיות הם למקדש מעט, כל שכן בית הכנסת שבירושלם ת״וב״ב, מן החיוב עלינו לסייעו כדי שלא יהיה לנו זכרון בירושלים זכרון מקדשנו לא ימיש, לבנו אל הר ציון יחיש. ומה גם אחינו הרבנים, חדשים מקרוב, רבם הולכים בירושלים, ואם הגופות רחוקות, ראוי להיות הלבבות קרובות, ומקרא מלא הוא: וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך.[101]

לכן על כל אלה ואלה מחלים אנחנו למעכ״ת שתחששו בענין הנדבה הגדולה הזאת ולכם תחשב לצדקה. ומה גם האיש הלזה הבא מירושלם[102] נכבדות מדובר בו, חכם לב איש תם וישר, בראותו את כל הצרה הגדולה הזאת מענין החוב, קם ממקומו לבוא בקוסנדינה ושם לדרך פעמיו ויהי דו״ד לכל דרכיו משכיל,[103] ונסתכן בדרך כדי להושע על ענוי ארץ סלה בתוככי ירושלים, כה דרכו כל הזמנים, חסדי דו״ד הנאמנים.[104] ומעתה אין להאריך כי כבר הציע הכל אחינו החכם כ״הר״ר אליאו אפדא בגי יצ״ו, והאל יכפיל שכרכם מאת יו״ר מן השמים כפלי כפלים.

הדורש בשלומכם תמיד זעיר שם. נאם
זכריא מחלי[105]

משה יאודה
ירקא[106] פוקי[107]

כתב לענין צדקת ירושלים

נוסח הכתב ששלחתי לקהלת קרירי יצ״ו לענין הנדבה שהתנדבו בעד ירושלם ת״וב״ב, הם וכל הקהלות הקדושות שהם בירכתי קדר.

אשרי זורעי על כל מים,[108] לארות מפרי מגדי עץ החיים, להביע בצחצחות נפשם, ויעבור מלכם לפניהם ויו״ר בראשם,[109] ישבעו בנים והניחו יתרם

101 Ps. 128, 5.
102 David Chazan.
103 I Samuel 18, 14; a pun on David Chazan.
104 Isa. 55, 3; see note 103.
105 A signatory on the first letter, see note 26.
106 "מכתב אליהו" includes a poem that Elijah Afeda recited at Moshe Yarka's home (fol. 192a); Yarka is also among the signatories on the document of 1620, *JQR* XVII, 263.
107 A signatory on the first letter, see note 29.
108 Isa, 32, 20.
109 Michah 2, 13.

לעולליהם, לאכול מפרי מעלליהם, ישלם יו״י פעלם ויברך את חילם, ותהי משכורתם שלמה מאת יו״י מן השמימה, והניחם על אדמתם, במרעה טוב ירעה אותם, בהרי מרום ישראל יהיה נויהם, ונגע לא יקרב באהליהם, וקורא להם אילי הצדק, מחזיקי הבדק, עיר הקדש ירושלם, יהי בעזרם רוכב שמים, בזכות שלשת איתני המתנדבים בעם[110] ברכי יו״י, אחינו היושבים אל הר המור ואל גבעת הלבונה, קהלת קיריירי ראשי אמנה, יחזו ציון קרית מועדנו, ביום שיקרא לה יו״י צדקנו, שם יתנו צדקות יו״י אלהינו, צופיהם ישאו קול יחדו ירננו, וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלהים וישישו בשמחה.

אשרי תמימי דרכים בתורת יו״י הולכים, אתנים מוסדי ארץ, המשלשים קודש כבודו כאילי ערץ, החרדים אל דברו, כל יראי יו״י ההולך בישרו, קדושים אל יו״י נגשים, כלם אנשים ראשים אחוזי דת מלומדי תורה, קולעים אל השערה, חכמים מחוכמים מאלמים אלמים, ישרים ותמימים, מור ואהלות עם כל ראשי בשמים, מטיבי צעדים, המכונות והעמודים אשר הבית נכון עליהם, דרושים לכל חפציהם, הקמים על נדיבות לעורר לבבות, לפלא נדר ונדבה בעבותות אהבה, הם השרידים העומדים על הפקודים, שני המאורות הגדולים, להדרת קדש מהללים, לשמוע בקול תודה, בסוד ישרים ועדה, ויתן אותם אלהים ברקיע השמים, להאיר עדת יהודה ואפרים, לאור באור החיים, בחצרות בית יו״י בתוככי ירושלם, בימיהם תפדה ציון, יזכו לחזות בנועם אפריון ויספרו מעשיו ברנה בעיר הצדק קריה נאמנה, ויספו ענוים ביו׳ שמחה.

אשרי אדם עז לו, יהולל לפי שכלו, דעת שפתיו ברורים במלולו,[111] יו״י מנת חלקו וחבלו, ותשב באיתן קשתו באשר יו״י אתו, תורת אלהיו בלבו, ותרועת מלך בו, חכמת אדם תאיר פניו, משרים תחזינה עיניו, הצדק אזור מתניו, איש מצליח בבית אדוניו. מי ישמיע גבורתו, ישמיע קול תהלתו, כליל הוא בהדרו, אשר המלך חפץ ביקרו. למי כל חמדת ישראל, עדת אריאל, לדרוש ולתור בחכמה, לא יבצר ממנו כל מזמה, להיות ממצדיקי הרבים, משולי עפר וככבים, עטרת תפארת שיבה, קמה אלמתן וגם נצבה, האיש אשר בחר יו״י השוכן בשמי מעוני. ויהי כי זקן יצח״ק,[112] השם ישגיח עליו משמי שחק, אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה.

אשרי שאל יעקב בעזרו, על יו״ו אלהיו שברו, הגבר הקם על, חלק אלוה ממעל, נחל נובע מקור חכמה, ברוב סרעפיו בא אל הקדש פנימה, השגתו

110 It probably refers to Yitzhak and Jacob from Kale' (Kirker) and David Chazan.

111 Job 33, 3.

112 Gen. 27, 1; referring to Yitzhak of Kale'.

גדולה ועצומה, בתורת יו״י התמימה, ויחכם מהימן וכלכול ודרדע,[113] ויודעי דעת ומביע מדע, מפרי שפתיו לבב אנוש וסעד, לשונו עץ חיים כצרי אשר בגלעד, ובחכמת הדקדוק ומסורת, כתר מלכות בראשו ועטרת, לו יד ושם בשירים ומליצות, חקוקים בששר בדעת ומועצות, לשונו תמהר לדבר צחות במתק שפתיו עלה על כל אפיקי השכל ועל כל גדותיו, וטעם מצוף יערי הדבש ויאורו עיניו ויעבור יו״י על פניו, נחה עליו רוח חכמה ובינה, לו חלק לשבעה וגם לשמנה,[114] הוא נזר הזמן, צנצנת המן, וצבי תפארתו, וכל חכמה ותושיה אסף במכמרתו, ויצא יצחק לשוח,[115] וקווי יו״י יחליפו כח, יעלו אבר כנשרים, לפני יוצר אורים, תוחלת צדיקים שמחה.

אשרי שומרי משפט עושי צדקה, להציל נפשם מכל צרה וצוקה, הנחמדים מכל כלי חמדה, יקרים מאודם ופטדה, היושבים בחצר גנת ביתן המלך, יחד עשיר וחֵלֶך יאירו יזהירו כזוהר הרקיע, מציון מכלל יופי אלהים הופיע יעקב[116] צאן מרעיתו, כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו,[117] אשר ביתם פתוח לרווחה, לכל עובר ארח מבקש מנוחה, עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים, ששון ושמחה ישיגו ונסו היגונים, ונודע בגוים זרעם וצאצאיהם, יכירום כל רואיהם כי הם זרע ברך יו״י השוכן בשמי מעוני, אחינו דורשי שלומנו, יקר תפארת גדלתנו, כה אמר יו״י רנו ליעקב שמחה.[118]

אחרי התחנה לאל ית״ש, המשגיח לדרי הדומו, ודרישת החיים והשלום מאל עילום,[119] יודע ליקרת הדרת תפארת גדלתכם, איך בא אלינו כתבכם על ידי החכם השלם חסיד וענו אשר נחה רוח יו״י ברעיוניו והגיד לנו החסד אשר עשיתם עמו, יעש יו״ו עמכם חסד ממרומיו, וישגיח עליו ברוב נעמו, להשיבו בשלום אל מקומו, לשרתו ולברך בשמו, ולהללו כרוב גדלו, כי הפלה יו״י חסיד לו, נודע ביהודה ובישראל גדול שמו, ויהי דוד בכל דרכיו משכיל ויו״י עמו.[120] ועתה ברוכים תהיו מפי עליון, כל הקהלות הקדושות יחד עשיר ואביון, על הנדבה אשר עשיתם בעד עיר קדשנו, שמח לבנו ויגל כבודנו. וביום חג השבועות עמד החזן ובידו ספר התורה ויברך את יו״י האלהים הגדול והנורא ואת כל הקהלות הקדושות אשר שם יו״י דורשות וחשות, ויענו כל העם אמן ואמן במועל ידיהם,[121] ויברכום כיד אלהיהם.

113 I Kings 5, 11.
114 Eccl. 11, 2.
115 Gen. 24, 63; see note 112.
116 Referring to Jacob of Kale'.
117 Ps. 135, 4; see note 116.
118 Jer. 31, 6; see note 116.
119 II Chr, 33, 7.
120 See note 103.
121 Neh. 8, 6.

בראש ובתחלה לקהלת קרירירי המהוללה אשר ארבע מאות כספים היתה נדבתם, אל שדי יברך אותם, ולהקת עיר כפא אשר מאה כספים התנדבו, כן יפרו וכן ירבו, ועדת מנגופ מאה כספים היתה נדבתם, וערבה ליו״י נדבתם, וחית כוזלוב חמישים כספים תשורתם, נגע לא יקרב לביתם, האל ישקיף ממעון קדשו מן השמים, ויברך אתכם ויכפיל שכרכם כפלי כפלים, ואל שדי יתן לכם רחמים ולחוסים בצל קורתכם חיים טובים ואורך חיים, ברוכים אתם ליו״י עשה שמים וארץ, ויהי ביתכם כבית פרץ.[122] שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה, למען תינקו ושבעתם משד תנחומיה, למען תמצו והתענגתם מזיז כבודיה.

ועתה אחלי יכונו לפניכם, וזכרו מרחוק את יו״י אלהיכם, וירושלים תעלה על לבבכם, כאשר אמר המשורר נעים זמירות ישראל: אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרני אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי. ולכן צריך להיות גבאים מוכנים לשרותכם ולשלוח כחבים ביד הרצים בכל מקומות מושבותיכם לקבץ מסת נדבת ידיכם ביום שמחתכם ובימי הפורים ונחמותיכם,[123] להיות מוכנים אצלכם להובילם לנו עם הבאים מארצכם, לחבר נדבתנו ונדבתכם, לשלחם לירושלים תוב״ב מדי שנה בשנה עם אנשי אמונה להציל את הקדשים מידי הנושים ואז רוח והצלה יעמוד ליהודים בעזרת מושיב ביתה יחידים, דכתיב: כה אמר יו״י שמרו משפט ועשו צדקה[124] להכתב על ספק חקה, כאשר החכם האלהי רבנו אהרן, חבצלת השרון, בסיום ספר גן עדן וישראל נגאלים בצדקה,[125] דכתיב: ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה,[126] ונאמר והיה מעשה הצדקה שלום,[127] וכל הגורם לאחרים ליתן צדקה שכרו גדול משכר הנותן,[128] דכתיב: ומצדיקי הרבים כככבים לעולם ועד[129]

יו״ו עז לעמו יתן יו״י יברך את עמו בשלום[130]

פי המדבר אחיכם הקטן
המוכן לשרותכם, עבד לאל שגיא
אליאו אפדא בגי
ב״כ״ר שלמה בגי ז״לה״ה.

122 Ruth 4, 12.
123 Tenth of Ab, see note 82.
124 Isa. 56, 1.
125 Last page of גן עדן by Aaron ben Elijah from Nicomedia (Gozlow, 1866).
126 Isa. 1, 27.
127 Ibid., 32, 17.
128 Referring to Baba Batra 9a.
129 Daniel 12, 3.
130 Ps. 29, 11.

כתב לענין צרת ירושלם

נוסח הכתב ששלחתי לקהלת מצרים יצ״ו לענין צרת ירושלם ת״וב״ב

למען ציון לא אחשה ולמען ירושלם לא אשקוט עד יצא כנגה צדקה וישועתה כלפיד יבער.[131]

עתרת שלום ואמת מצעירי הצאן הבאים בחתמת, עדת בני מקרא אשר בקוסנדינה קריה נאמנה, לקהלת יעקב מורשה, האבן הראשה, אשר לה שבעה עינים,[132] להקת ישורון אשר במצרים, המשבחים ערב ובקר וצהרים, לאל מלך היושבי בשמים, הלובש עז וגאות, ומתנשא בכסא רם בתכלית הנשיאות, מושל עולם בגבורתו, על ישראל גאותו, שגיא כח ורב פעלים, מלך שופט באמת דלים ומשפיע על כל אדם אשר בעפר יסודם, צורה נכבדה ורמה, יתרון על כל יצורי האדמה היא הנפש המדברת, אשר באדם נזכרת, תכלית עולם השפלים, כל פריה קדש הלולים, להודות ולהלל לרב העליליה, כל הנשמה תהלל יה, בחצרות בית יו״י בתוככי ירושלם.

אשרי נוצרי עדותיו,[133] בכל לב ידרשוהו במצותיו, אנשי חיל יראי אלהים, לעשות רצון בוראם כמהים, חכמים ונבונים וידועים לשבטיהם, מה עצמו ראשיהם, כלם אנשים ראשים, קדושים אל יו״י נגשים, סגולת אל ורוזנים, עלי תולע אמונים, כל איש שורר בביתו ורענן בהיכלו ובאולמו, עז ותעצומות לעם איש על מקומו, מטיבי צעדים, שרים רבים ונכבדים, נפת תטפנה שפתותיהם, טוב טעם ודעה פרי מליהם, מתוקים מדבש ונפת צופים, מן הרמתים צופים, נדיבי עמים, ההולכים בתמים, לעשות רצון קונם, שוקדים במלולים, והנה מלאכי אלהים עולים, ישמחו יעלצו לפני אלהים למועד מועדים, אשר רוב חסדיו מורים, לספר בציון שם יו״י ותהלתו בירושלם.

אשרי אדם מצא חכמה[134] לבוא אל הקדש פנימה, להוציא לאור תעלומה, בתורת יו״י התמימה, רָד עם אל קדושים נאמן, מלא ברכת יו״ו צנצנת המן, חכם מדעת אל איש חמודות, לו בכל חכמה עשר ידות, איש תם וישר בחסידות, ועל ראשו הנזר והעדות, ומרוב ענותנותו פניו כסות עיניים, אין כמוהו בכל ארץ מצרים, כי קרן מאור פניו והציצו רעיוניו, עלה ברום שכלו במחזה התבונה, למען יכרעו כל יודעי בינה. תורה אצלו אמון, קנה וקנמון, יערוף כמטר לקחו, נרדי נתן ריחו, היושב בשבת תחכמוני, מבחר פניני, זקן ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים, מבחר ברושים, טוב עם יו״ו וטוב עם

131 Isa. 62, 1.
132 Zech. 3, 9.
133 Ps. 119, 2.
134 Prov. 3, 13.

אנשים, הולך צדקות, מואס בבצע מעשקות ודובר משרים בניב שפתיו הברוכים, מעיין גנים באר מים חיים מן לבנון נוזלים, ויעקב איש תם יושב אהלים,[135] קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלם.[136]

אשרי משכיל אל דל,[137] חסדו ואמתו לא יחדל, הוד והדר לבושו וכובע ישועה בראשו, עם מלכים ויועצי ארץ הרים פעמו, יושב ראשונה במלכות בתעצומו ורומו, בִּלְעָדָיו לא ירים איש את ידו ואת רגלו, כל שרי המלך הפרתמים כמטר יחלו לו, ובגלל מעשיו הנחמדים, שרי המלך מנשאים את כל היהודים, כי לו מדות הגונות ושמעו הולך בכל המדינות. אזן וחקר ל״ב נתיבות החכמה, לשם שבו ואחלמה.[138] ויקם פינחס[139] מתוך העדה לתורה ולתעודה, הרופא לשבורי לב ומתבש לעצבותם, ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם, מרפא לעצם במתק שפתיו, עלה על כל אפיקיו השכל ועל כל גדותיו, שלחיו פרדס רמונים, לחמו נתן מימיו נאמנים, שלחנו ערוך לכל עובר ושב, ביתו פתוח לרווחה לגר ותושב, יזכה לחזות בנועם יו״י ולבקר בהיכלו, להללו כרוב גדלו, עיניו תראינה ירושלם.

אשרי הגבר אֲשר שם יו״י מבטחו,[140] הדור בלבושו צועה ברוב כחו, הגבר הקם על, חלק אלוה ממעל, בו שרים ישורו ומלך אַלקום עמו,[141] ותהי המשרה על שכמו, איש נבון וחכם שר בשירים ומליצה, גדול הכנפים ארך האבר מלא הנוצה, לו מעלות רמות וחכמות נעימות, לא היתה חכמה אשר שגבה ממנו, דו״ד ידבר והאלהים בקול יעננו,[142] ודו״ד מכורבל במעיל בוץ וארגמן,[143] מעשה ידי אמן, לבוש מדת הענוה ושונא הגאוה, ויהי דו״ד בכל דרכיו משכיל ויו״י עמו,[144] שקט ושאנן בשלום על מקומו.

ויהי כי ארכו לו שם הימים, וישקיף עליו איש חמס[145] באיומים, ויקח את כל חילו, יגיע כפיו אשר טרח בעמלו, לא נתן שנה לעיניו, וישת אל המדבר פניו, לעפעפיו תנומה, אולי ימצא תקומה, עד אשר נכנע בעמלו וטרחו, כי לא

135 Gen. 25, 27; a pun on Jacob Chazan, the head of the Karaites in Egypt; see below note 177.

136 Isa. 4, 3.

137 Ps. 41, 2.

138 Ex. 28, 19; 39; 12.

139 Num. 25, 7; referring to Pinhas Rofe from Egypt, see below note 180.

140 Ps. 40, 5.

141 Prov. 30, 31.

142 Ex. 19, 19; a pun on David Chazan, the head of the Karaite community in Jerusalem.

143 I Chr. 15, 27; see note 142.

144 See note 103.

145 Ibn Farukh.

נתנהו השב רוחו, האל ישקיף ממעון קדשו מן השמים ויכפיל שכרו כפלי כפלים, להשיבו בשלום אל מקומו, לשרתו ולברך בשמו, כי מציון תצא תורה ודבר יו״י מירושלם.

אחרי התהלה לנורא עלילה, ודרישת החיים והשלום, באנו עד הלום, להודיע למעכ״ת איך כשבא אלינו החכם השלם איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע כ״מהר״ר דוד חזן נר״ו והגיד לנו את כל הקורות שארעו לו, מלאו מתנינו תלחלה, צירים אחזונו כצירי יולדה, תעה לבבנו, פלצות בעתתנו, חרדה נפלה עלינו, ויחרדו זקני הקהל על הצרה הבאה לירושלם עיר קדשנו ותצר לדוד מאד, בכה ויתחנן לעיני כל העדה לחמול בעד ירושלם עירנו. ויתיצבו פנות העם ויאמרו איש אל אחיו: הבו לכם דבר ועצה הלום, מה לעשות בעד החוב כי רב הוא ואין לאל ידינו להנצל ממנו, ויהי כל העם נדון היך יעשו, ויועצו כל הקהל יחדו בעצת הזקנים והשרים ויכתבו כתב בחרט אנוש, ועל החתומים ראשי אלפי ישראל, וישלחו ספרים ע״י ה״כ״ר דוד יצ״ו אל עדת הקראים יצ״ו השוכני באהלי ירכתי קדר [146] אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם לפלא נדר ונדבה איש כמתנת ידו כברכת יו״ו אשר נתן לו.

ויקם דוד וילך למסעיו אל אהלי קדר וישא חן וחסד לפניהם כי נתן יו״י את חנו בעיניהם, תהלה לדוד ויתנדבו שרי האבות ושרי שבטי ישראל ושרי האלפים והמאות והנשים והטף אשר בכל מדינה ומדינה ועיר ועיר לעבודת בית האלהים שש מאות וחמישים כספים,[147] אל עליון יקבל תשורתם וערבה ליו״י מנחתם. ואחרי כן שב לארצנו והתנדבו כל הקהל הקדוש יצ״ו למאיש ועד אשה, טפים ועוללים, והוצאנו גם כן מכיב הקהל והקדשים יחדו ועלו סך כלם חמש מאות כספים ועשרים וחצי כסף, ומלבד אלה נתנו בעד הלבשת טַפי עיר הקדש תוב״ב ובעד שמן המאור עשרים ותשעה כספים, האל יקבל נדבתם ונגע לא יקרב לביתם, אמן. ומכל אלה היו מקבוץ של הגבאי העומד על משמרת עבודת הצדקה, הלא הוא הכ״ר יוסף מרולי [148] נר״ו ששים כספים, ומסרנום הכל בידו, האל ית״ש יצליח דרכו אמן.

ועתה שמעו נא רודפי צדק מבקשי יו״י כי האל היודע ועד, שמפני לחץ גודל נתעוררנו ועשינו זאת הנדבה. ועתה הבו לכם עצה מה לעשות כדי להנצל החוב כי רב הוא והרבית כבד מאוד, ועליכם המלאכה לגמור עם ק״ק דמשק יצ״ו, כי אתם קרובים אל עיר הקדש ממנו. והנה מה שנראה לנו אחרי ?? [149] וטעם בסוד ישרים ועדה שתתנדבו גם כבודכם כל איש אשר ידבנו לבו,

146 The Crimea; referring to the second letter, fols. 170a–174a.

147 In that letter (fol. 177a) are specified the donations from the four communities in the Crimea: Kalé; Kaffa; Mangup and Gozlow.

148 Probably the son-in-law of Elijah Afeda.

149 Illegible.

האנשים והנשים והטף, וכמו כן יתנדבו הקהל הקדוש אשר בדמשק יצ״ו עד שיספקו להנצל כל החוב. ואם ח״ו לא יספיקו תתנו רשות שימכרו כלי הזהב והכסף שהם ממושכנים בעד החוב וקצת מהבתים שהם מחוץ לחצר הקדש, כי הנשך אחריתו כנחש ישך וכצפעוני יפריש.[150] ואם תאמרו כי קדש הם, ואיך נוכל למכרם אחרי שהם בפי הארי עם רבית כבד, ובתוך קצת שנים יכלו באפס תקוה, ואחרי שאין לאל ידכם להוציא מהחוב, ההכרעה נוטה למכרם משיאכלם הנשך, ועיניכם אל תחוס על כליכם כי טוב יו״י לכל ורחמיו על כל מעשיו. כי הרבה פעמים הקרה לחץ בקהלות הקדושות יצ״ו ובפרט בקהלתנו הקדושה יצ״ו, ומכרנו מבתי הקדש וכסף וזהב וכלים כי ההכרח לא יגונה. לפי זה אין עון אשר חטא כי האל היודע ועד כי מדאגה מדבר נתעוררנו ושלחנו כתב לאחינו הדרים במלכות קדר ונשאו פנינו ופני החכם השלם כה״ר דוד חזן יצ״ו כי מצא חן בעיניהם והתנדבו הסך אשר התנדבו, והאל אנה לידינו ונמצאו קצת מחשוביהם ומהפרתמים שבהם שבאו להסתחר בארצנו ודברנו על לבם, לכן התנדבו הסך הנ״ל. וגם הקהל הקדוש אשר בקוסנדינה נכנסו בלחץ גדול כי נשאו פני האיש[151] יען היותו איש תם וישר שפל רוח וענו, לכן נשאו פניו ונתנו לו יותר מדי. ומעתה עליכם המלאכה ועל קהלת דמשק יצ״ו להתנדב נדבה שתספיק להפרע החוב, כי אתם קרובים שם ואתם הולכים מדי שנה בשנה להשתחות למלך יו״י צבאות בהדרת קדש ולחוג שלש פעמים בשנה.

לכן כל זה תלוי עליכם להשתדל להוציא החוב שלא תעלה הרבית פן יהיה למוקש כי אי זה הוא חכם הרואה את הנולד.[152] גם כן איפה זאת עשו שמלבד הנדבה שאר תתנדבו כעת וכעונה תתנהגו גם אתם כמנהגנו שביום שמחתכם ובימי פורים וביום הנחמה[153] תבררו גבאים שיקבצו מכל איש ואשה מה שידבם לבם. וכן תכתבו כתב לקהלת דמשק יצ״ו לעשות כן להנצל החוב בכל אופן שיעלה מידכם כי כבר אנחנו יצאנו מידי חובתינו ואת נפשנו הצלנו.

ואתם חזקו ואל ירפו ידיכם כי יש שכר לפעלתכם, כדכתיב: כה אמר יו״י, שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות, וכתיב: ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, והיה מעשה הצדקה שלום מאל עילום, ועבודת הצדקה להכתב על ספר חקה, השקט ובטח על עולם.

פי המדבר באזן שֹמַעת, אנכי עפר ואפר
אחיכם הקטן עבד לאל שגיא אליאו אפדא
בגי בכ״ר שלמה בגי זלה״ה

150 Prov. 23, 32.
151 David Chazan.
152 Tamid 32a,
153 Tenth of Ab, see note 82.

מנחם בכ״ר
אלעזר נ״ע [154]

לבי לחוקקי ישראל
המתנדבים בעם
ברוכי יו״ו, נאם הכותב
זעיר שם זכריא מחלי [155]

הצעיר בנימן בכה״ר
משה בגי נ״ע [156]

יאודא
פוקי [157]

אליעזר צלבי
ב״כה״ר יצחק
פוקי זלה״ה [158]

אליאו בכ״ר מנחם
רביצי נ״ע [159]

יאודא גור בכ״ר
מנחם רביצי נ״ע [160]

נוסח הכתב שהביא ממצרים כ״ר יצחק הכהן שהלך מעיר קירירי שם [161]

אנשי חיל יראי אלהים, שרי אלפים ושרי מאות, אילי הצדק מטע יו״י להתפאר, כרם יו״י צבאות, עטרת תפארת לעמוסי בטן, חמדת עדת אבירים גבורים לעמוד בפרץ, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד יזהירו כזוהר הרקיע, עושי צדקה בכל עת לא יעפו ולא יגעו, ומיום ליום ומחדש לחדש המה מריקים שקיהם, לעשות רצון קוניהם, הם ראשי עם יחד שבטי ישראל, השרידים הידידים הנחמדים מכל כלי חמדה, היקרים האדירים מאדם ומפטדה ואבן הראשה לכל דבר שבקדושה, לוית חן הם היושבים ראשונה במלכות, ללמוד יושבי כסאות למשפט, עם קדוש מה טובו אהליך כאהלים נטע יו״י, [162] הגבורים אשר מעולם, חכמים מחוכמים יודעי דת ודין, הם כלל אחינו ויקירנו וראשי קהלתנו ועטרת לראשנו וצניף תפארתנו ונחמדים לעינינו, קהלת הקדש ק״ק בני מקרא קהל קוסנדינה הבירה, המתחזקים בתורה ההולכים בדרך ישרה ליראה את השם הנכבד והנורא, שומרי תורת יו״י יוצאי ירך יעקב, מיוחסים לאבותם הקדושים, ראשיכם שבטיכם שופטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. שאו רבותינו וראשי גליותנו רוב שלומות שלמות,

154 See note 87.

155 See notes 26, 105.

156 Probably referring to ״השר הגדול הכ״ר בנימין בגי״ mentioned in the letter from Egypt to Constantinople; see below note 170.

157 See notes 29, 107.

158 Probably a son-in-law of Elijah Afeda; see notes, 31, 95.

159 See note 91.

160 See notes 33, 89.

161 See introduction.

162 Num. 24; 5, 6.

נעימות מתאימות מאת אחיכם ק״ק קהל מצרים היושבים בארץ לא להם הדורשים בשלומכם, המתפללים לאל תמיד בעדכם, הנכספים לראות פני הדרתכם, המבקשים מאלהי אבותיכם, ישיגו אליכם, ומכל צרה וצוקה יצילכם ויחוס ויחמול על פלטתכם ונגע ופגע לא יקרב לאהליכם, אנ״ס.[163]

מאחר עלות תהלות ותפלות ימים ולילות לנורא עלילות ירום ונשא וגבה כס יקרתכם, הנה אנחנו אלה כה איש ממנו לא נעדר הבאים אל החתום בכתב הנשתון[164] הלז מודיע(ים) משמיעים בקול נע״ם אשר היום הזה כמה ימים ושנים לא הגיע אלינו קצת דבר בשתי שורות ממע״ת בגלילי אצבעותיכם להבטיח לבנו, לפי זה נכספה גם כלתה נפשנו ונתעוררה רוחנו ונשמתנו בשורותים אלה להודיע ולהשמיע למע״ת איך אנחנו שואלים בשלומכם, ויותר שאפה נפשנו, ונתעורר לבנו בעת שהגיע מקצת שלומכם בשולי הכתב על ידי איש כהן וחסיד המוביל כתבנו זה,[165] ברוך הבא בשם יו״י, ברוך הוא בבואו, ברוך הוא בצאתו, ישא ברכה מאת יו״י שהביא לנו והשמיענו שמועה טובה מארץ מרחק, ושמח לבנו ורעיוננו, כן יהי רצון שישמחנו וישמחכם בקבוץ ישראל ובנין ציון וירושלים, אנ״ס.

והנה שפתי לא אכלא מלהשמיע עוד שמץ דבר מתחלת יקר תפארת גדולת החכמים הגדולים עמודי ארץ, איש בפריו יביא אלף, איש אשר רוח אלהים בקרבו והוא למדות הטובות אוסף ולכל יקר וחמדה מאסף, החכם השלם כ״מהר״ר יוסף מרולי נר״ו,[166] והחכם איש שלומי וכתר לעמי אשר דבריו מנוקים ומתוקים מדבש ונופת צופים, עטרת ישראל ויהודה, החכם הנבון כמה״ר אליהו אפדא בגי יצ״ו,[167] והחכם היקר באמרותיו וספירי גזרותיו אענדהו עטרות לי, החכם הגדול כ״מה״ר זכריא בכ״ר משה מחלי נר״ו,[168] והחכם אשר פריו למאכל ועלהו לתרופה ימתיק, החכם החשוב כ״מה״ר יוסף צדיק יצ״ו,[169] והחכם אשר זרח כשמש ויצא זכרו בכל הארץ שמאל וימין החכם הנחמד כ״מה״ר בנימין בגי[170] נר״ו,[171] והחכם הנעלה לשם טוב ולתהלה אהוב עדת יקותיאל כ״מה״ר שמואל בגי יצ״ו.[172] ואם לא ידעתי ערך הקהל ותהלתם, זכרתי ששה משמותם וכלם טורי אבן וספיר ופטדה ועטרת תפארת

163 אמן, נצח, סלה

164 See note 13.

165 The above mentioned Yitzhak of Kirker (Kale').

166 Probably a son-in-law of Elijah Afeda; see notes 34, 96.

167 The first signatory on all four letters from the Karaites of Constantinople.

168 See notes 26, 105, 155.

169 A signatory on the document of 1620, *JQR* XVII, 263.

170 See note 156.

171 נטריה רחמנא ופרקיה

172 See note 94.

לכל קהלות ישראל ויהודה, השם יאריך בחסדו מותם ובנעימים בלה שנותם וישיבתם לבטח על אדמתם בקרוב אנ״ס.

ולפי שמעכ״ת שאלו בענין חנניא ואיך הוא עובר, נודיעכם רבותינו, כי מיום שהגיע אל מצרים קבלנוהו ואהבנוהו בסבר פנים יפות ולא ידענו מצפון לבו ומאו נתחבר עם אנשים וגדלה האהבה ביניהם, ונתרצו עמו לתת לו בתם לאשה, וכאשר שמענו שאלנוהו על ענינו ושרשו ספר לנו איך הוא ישראל שבוי וגאל אותו אדונו השר הגדול הכ״ר בנימין בגי יצ״ו[173] ונשבע שבועה בשם יתעלה שלא לקח אשה לעולם. מאחר כן זווגנוהו ולא ידענו סודו והוא בתוך הקהל יושב, אבל דרכיו אינם כהוגן והשם יצליח דרכו אמן.[174]

גם אנחנו מחלים פניכם היקרים עם יו״ר יראי יו״י, גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ואשר בכם כח לעמוד לעזר ולהועיל לכל דבר שבקדושה. האֲתָנִים רחמנים בני רחמנים, המונים המונים להשתדל ולעשות כמנהגכם הטוב בעמק ההשתדלות והחריצות ולהרים משפלות את חשיכת העניים העלובים היושבים בתוככי ירושלם. כי בפתע פתאום נגזרה עליהם גזרה משר חמסני שנמנה על ירושלם[175] וגזר על קהלות ישראל בחמס ושוד ולקח מהם יותר ממאה אלפים דינרים וחלקו על עניי הצאן[176] יותר מארבעה אלפים דינרים ויושבי ירושלם אין לאל ידם. ועתה אליכם אישים אקרא, זרע אברהם מיחדי יו״ר גומלי חסדים, ראשי נדיבים הן רבים, השרידים היחידים אנשי אמונה הדרים בקוסנדינה הבירה, כלל ופרט, יועציה, שופטיה ושוטריה, זקניה, פרנסיה ומנהיגה וכל ראשיה לצבי לכבוד ולתפארת, צנתרות הזהב החכמים השלמים הרמים המעולים הישרים והתמימים, ישמרם חי העולמים, שתעירו ותעוררו את האהבה בעד יושבי ירושלם ותשלחו לכלל הקהלות הקדושים הקרובים והרחוקים להתנדב בכל מאמצי כחם ולהציל לקוחים למות מיד בעלי הנשיון ולהציל הכלים והבתים אשר נשארו שם לפי שהם ממושכנים נמכרים בידי עריצים וזרים. וכל דבר נדבה בין כסף או זהב שיגיע לזה האיש המוביל הוא מגיע לידינו לפי שהוא איש נאמן בכל דבריו, ולכם תהיה צדקה והשם יחליף עליכם ועל כל מתנדב נדבה ליו״ר.

ומחלים אנחנו את פני כבוד תורתכם שתודיעו בעד איש אחד בחור ששמו אהרון בן יוסף כהן אשר הלך לארצכם שתשתדלו להשיבו אל ארצו ואל מולדתו כי בן הוא לאמו ויחיד לאשתו ויצא בזדון לבו. ויהי נא חסדכם

173 See notes 156, 170.

174 ״מכתב אליהו״, fols. 157a–158b, includes a letter written by Elijah Afeda, on the 8th of Elul 5395 (1635), to the Karaites of Egypt concerning, possibly, the same Hanania that married a second wife in Egypt.

175 Ibn Farukh.

176 The Karaite community.

שתודיעונו אם הגיע לארצכם לפי שאמו ואשתו לא ידעו אנה הלך אנה ואנה. ואתם חזקו ועל ירפו ידיכם ותזכו לחזות בנועם יו״י ולבקר בהיכלו כי יש את נפשכם הרמתה חלק אלוה ממעל וחבלו וגורלו. וכי יש את נפש עבדכם ואחיכם החותמים בשולו. וכי יש את נפש העבד הצעיר הנרצע לאהבתכם, המתאבק בעפר רגליכם, יעקב חזן בכ״ר ישועה חזן נ״ע.[177]

נכתב יום ב׳ ו׳ ימים לחדש מרחשון שנת שצ״א לפרט קטן[178]

הצעיר שלמה לוי סומך	העבד הצעיר אליעזר צמת נשיא[179]	הצעיר פינחס רופא[180]	הצעיר משה כהן[181]
העבד הצעיר אפרים ברכה	הצעיר רחמים לוי	העבד הצעיר צדקה לוי	העבד הצעיר מרדכי רופא בכ״ר פינחס רופא[182]

[177] The head of the Karaite community in Egypt, see גנזי ישראל, p. 6; ״מכתב אליהו״, fol. 161b includes a poem composed by Elijah Afeda in honor of Jacob Chazan ״המושל בקהל קדוש קהל מצרים יצ״ו״.

[178] October 12, 1630; the 6th of Mar-Heshvan was Saturday and not on Monday. Perhaps according to the Karaite calendar it fell on Monday.

[179] Probably a descendant of Eliezer Zemach Nasi, see Mann, *Texts and Studies*, II, 147, 150.

[180] According ״מכתב אליהו״ fol. 162a, Pinhas Rofe was a brother of Jacob Chazan, the head of the Egyptian Karaites. In the headline of a poem composed by Elijah Afeda in honor of Pinhas is noted: ״ווהו נוסח השיר ששלחתי לאחיו של הכ״ר יעקב חזן יצ״ו, הלא הוא הרופא המובהק הכ״ר פנחס יצ״ו.

[181] A Moshe Cohen is mentioned as one of the Karaites of Jerusalem who greeted Samuel ben David during his pilgrimage to Jerusalem in 1642, see גנזי ישראל I, 12, 14, 18.

[182] Probably a son of Pinhas Rofe, see note 180.

THE COMMENTARY OF RABBI ABRAHAM AZULAI TO THE MISHNAH

By Dov Zlotnick

Rabbi Abraham ben Mordecai Azulai (henceforth, RAA), was born in Fez, Morocco[1] and although we have a date given for his death,[2] the time of his birth, 1570, is a conjecture — notwithstanding the omission of *circa* in a number of publications.[3] He was, in any event, the contemporary of two scholars who wrote major commentaries to the Mishnah: Rabbi Solomon ʿAdeni (b. 1567),[4] the author of the *Mĕleḵeṯ Šĕlomo* and Rabbi Yom Tob Lipman Heller (b. 1579),[5] the author of the *Tosĕfoṯ Yom Toḇ*.

When he was about forty-five,[6] he migrated to Palestine[7] and

[1] See H. J. D. Azulai, *Šem hag-Gĕdolim, Maʿăreḵeṯ Gĕḏolim*, ed. M. M. Krengel (Krakow–Pietrkow, 1905–1930), reprinted by J. Grossman (New York, 1958), p. 5 sec. 15.

[2] See below.

[3] Such as: M. D. Gaon, *Yĕhuḏey ham-Mizraḥ bĕ-'Ereṣ Yisra'el* (Jerusalem, 1938), Part II, p. 27; and *Encyclopaedia Hebraica* (Jerusalem, 1950), II, 358.

[4] In the introduction to the *Mĕleḵeṯ Šĕlomo*, he writes: כי עתה בשנת ה׳ ש׳ ע׳ ט׳ בן חמישים ושתים שנה אנכי היום (*Mišnayoṯ Yaḵin u-Ḇoaz* [New York, 1953], I, 176).

[5] In the epilogue to the *Tosĕfoṯ Yom Toḇ*, he writes: היום רביעי בשנת ב״ך יברך בחדש חשון שע״ז שנה טובה ואני בן ל״ח שנה (*ibid.*, XII, 375).

[6] So M. Benayahu in *'Enṣiklopediyah lĕ-Tolĕdoṯ Gĕḏoley Yisra'el*. ed. M. Margalioth (Tel Aviv, 1946–50), I, 15. Cf., however, E. Carmoly, *Tolĕḏoṯ Geḏoley Yisra'el* (Metz, 1828), Part I, p. 58.

[7] In the introduction to the *'Or ha-Ḥammah* (Przemyśl, 1896), written in Hebron in 1618, RAA refers to the upheavals that caused him to leave Fez: ויהי כי הקיפו לי הימים ראש ולענה מנת כוסם מלא מסך במים אדירים משברי ים זועף ואני בתוך ההפיכה אשר הפך ה׳ באפו ובחמתו עיר קברות אבות ע״ה עיר פא״ס יע״א המהוללה לתורה ולתעודה אז אמרתי עתה אקום ואשלם את נדרי בס״ד ובצאתי את העיר ולתגורר בארץ אחרת כיום הזה בדיל ויעבור אל הארץ מחוצה לה בשינוי מקום המבדיל בין קדש לחול לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתי מיום צאתי עד בואי אל המנוחה ואל הנחלה עיר הקדש קרית חברון תוב״ב. The account of these events

like the author of the *Mĕleḵeṯ Šĕlomo* lived in Hebron where he died ביום הששי פ׳ חיי שרה שנת הת״ד. This date, corresponding to November 6, 1643, is supplied by Rabbi Ḥayyim Joseph David Azulai (henceforth, ḤIDA),[8] who, in another context,[9] informs us that RAA and his contemporary, R. Eliezer ibn 'Arḥa', were buried in the same cave in Hebron. Although the burial site is known, it provides no confirmation of the date, because the custom in Hebron was (and for that matter still is) to omit all inscriptions from the tombstone.[10]

Some doubt, however, is cast on the date by one of the "*Haskamoṯ*" to Azulai's *Zohărey Ḥammah*.[11] This "*Haskamah*" is signed by five rabbis from Jerusalem in the year בקש״ו and in it we find the name of RAA followed by the abbreviation of a formula reserved for the living — נר״ו — indicating that he was still alive in 1648.

A MS of the *Šem hag-Gĕdolim* (an autograph in the Library of the Jewish Theological Seminary),[12] nevertheless, supports the date given by the published editions of ḤIDA: ונתבקש בישיבה ש״מ יום הששי פ׳ חיי שרה שנת הת״ד. Moreover, a contemporary of RAA,

---

with minor changes is repeated a year later in the "*Haṣṣa'aṯ ham-Mĕḥabber 'Eḇen Šĕṯiyyah*" to the *Ḥesed lĕ-'Aḇraham* (Vilna, 1877), p. 6. (Cf. the account in his *Ba'ăley Bĕriyṯ 'Aḇram* [Vilna, 1874], p. 4; see below, n. 80). It has been suggested that RAA is referring to the upheavals caused by hunger, pestilence, and wars during the years 1604–1613 or 1614–16 and reported in the memoirs of Rabbi Saul Siriro of Fez (see J. M. Toledano, *Ner ham-Ma'ărab* [Jerusalem, 1911], pp. 95, 112).

[8] *Šem hag-Gĕdolim*, p. 6. This is the date of the *Jewish Encyclopedia* (New York, 1902), II, 345, and not that given by the *Encyclopaedia Judaica* (Berlin, 1929), III, 807. (See E. Mahler's *Handbuch der juedischen Chronologie* (Leipzig, 1916), p. 582).

[9] *Šem hag-Gĕdolim, ibid.*, p. 24, sec. 186.

[10] See Z. Vilnai, *Maṣeḇoṯ Ḳodeš be-'Ereṣ Yisra'el* (Jerusalem, 1963), p. 442; A. L. Frumkin, *Tolĕdoṯ Ḥaḳmey Yĕrušalaim* (Tel Aviv, 1969), II, 27, and n. 3; S. Z. Shalman, *Ha-Ḥaritah ś'al ham-Maṣeḇoṯ* in *Sefer Ḥeḇron*, ed. O. Abisar (Jerusalem, 1970), p. 398.

[11] Venice, שנת הת״י — which Steinschneider takes to be ת״ה (1654/5), (*Catalogue Bodleiana* [Berlin, 1852–60], I, 666).

[12] Accession No. 0870.

David Conforte in his *Kor'e had-Doroṯ*,[13] indicates that Azulai was no longer alive in 1645:

> כשעליתי לירושלים תוב״ב פעם א׳ בשנת הת״ה ליצירה ופעם ב׳ בשנת התי״ב ליצירה זכיתי להקביל פני כל הרבנים הנז׳ זולת מעטים הם שכבר היו בבית עולמם הצדק שהם הר׳ שמואל ן׳ סידיליו וה״ר שלמה חדידה וה״ר דוד די קאשיריש וה״ר אברהם אזולאי זלה״ה ולא זכיתי להכירם

Still another contemporary supports the earlier date even as he casts some doubt, in the other direction, on the month (and Hebrew year). Rabbi Jacob Ṣemaḥ mentions RAA in his introduction to *Ḳol bĕ-Ramah*.[14] Thisi ntroduction was written ה׳ ימים לחדש מנחם שנת הת״ג and in it we find the name of RAA followed by the abbreviation of a formula reserved for the dead --- זלה״ה. This reading which is verified by two MSS[15] would indicate that Azulai was no longer alive by July 21, 1643, three and one half months earlier than the date given by ḤIDA.

Scholem points out the discrepancy between the date given by ḤIDA and that of Rabbi Jacob Ṣemaḥ, and wonders as to who is correct.[16] May we suggest that the earlier date would present more of a problem if either of the MSS was an autograph. But since both the MSS are apparently later copies (written by an Italian hand),[17] it may be assumed that they were copied after November 6, 1643, and that the scribe, (having heard of the death of RAA), merely substituted זלה״ה for נר״ו, as a matter of course.

RAA is recognized primarily as a cabalist, and is, perhaps, best known as the author of *Ḥeseḏ le-'Aḇraham*,[18] a work written in the spirit of Moses Cordovero.[19] In line with the talmudic

[13] David Conforte, *Kor'e had-Doroṯ*, ed. D. Cassel (Berlin, 1846), p. 49.

[14] G. Scholem, "*Lĕ-Toleḏoṯ ham-Meḳubbal Raḇ Ya'ăḳoḇ Ṣemaḥ...*," *Kirjat Sefer*, XXVI, 192.

[15] *Ibid.*, n. 52.

[16] *Loc. cit.*

[17] *Ibid.*, p. 185.

[18] Published in both Sulzbach and Amsterdam in 1685. See H. J. Michael, *'Or ha-Ḥayyim* (Frankfurt on Main, 1891), p. 88.

[19] In the "*Haṣṣa'aṯ ham-Mĕḥabber 'Eḇen Šĕṯiyyah*" to the *Ḥesed lĕ-'Aḇraham, ibid.*, p. 7, he writes:

dictum[20] ברא מזכה אבא, he must also be identified as the great-great-grand- father of ḤIDA. In his *Šem hag-Gědolim*,[21] ḤIDA describes his forefather as a: חכם בכמה חכמות וסופר מהיר[22] ומקובל גדול. This brief description must be augmented by a MS of the *Šem hag-Gědolim*, an autograph[23] which takes note of his saintliness as it supplies us with the following heretofore unknown information about him:

> ומז״ה (ומורי זקני הרב) חסד לאברהם הנז״ל היה חכם חרש וחושב ורוקם בכל מלאכות עץ וזהב וכסף וסופר מהיר ונגלו אליו אבותינו הקדושים ורבו ענייניו וחכמתיו וחסידותו וקדושתו זי״ע.

Among the unpublished works of RAA, ḤIDA also lists an unnamed[24] commentary to the Mishnah. The bibliographer H. J. Michael mistakenly calls this commentary *Ginnaṭ hab-Biyṭan*.[25] The cause of this recurring error[26] is an ambiguous statement by the author of *Pe'aṭ haš-Šulḥan*, Rabbi Israel Ashkenazi,[27] who apparently made use of Azulai's commentary to the Order *Zĕra'im*—

וגם כללתי מה שכתב האלהי הרמ״ק זלה״ה בספר תומר דבורה ודע שכל דרוש הסתום שלא פרשתי למי הם ממה שקבלתי מס׳ האלקי הרמ״ק זלה״ה או מה שהבנתי מדבריו בביאורו על דברי הרשב״י בזוהר.

[20] Sanhedrin 104a.

[21] *Ibid.*, p. 6.

[22] Ps. 45:2; Ezra 7:6.

[23] See above n. 12, and see H. Rosenberg, "*Ḥibburey raḇ Ḥiyda*'..." in *Kirjat Sefer* (Jerusalem, 1928–29), V, 391. (I want to thank Dr. M. Schmelzer for providing me with this MS; and Rabbi J. Brumer, Dr. A. Tobias, and Dr. H. Dicker for helping me obtain other MSS and books in the preparation of this paper.)

[24] Whereas ḤIDA in his bibliography of RAA (*ibid.*, p. 6), supplies the title for MSS relating to the Kabbala, he omits them for those on Bible, Mishnah, and Codes. It must not be assumed that he did not know the titles for he writes later (*loc. cit*): וכל הספרים הנזכרים הנם בידי כ״י חוץ מאור הגנוז שגנגז and in the case of our MS, his signature (in addition to that of R. Isaac the son of RAA) appears on the title page. (See also below, n. 77).

[25] *'Or ha-Ḥayyim*, *ibid.*, p. 89 (à la Esther 7:7).

[26] Most recently, J. Alfasi, "*Ḥaḵmey Ḥeḇron lĕ-Doroṭam*" in *Sefer Ḥeḇron*, ed. O. Abisar (Jerusalem, 1970), p. 120.

[27] He writes in his introduction to *Pe'aṭ haš-Šulḥan* (Safed, 1836):
גם מצאתי דאתי לידי ספר כ״י ספר מהגאון בעה״מ ס׳ חסד לאברהם שמו גינת הביתן שחיבר בימי הגאון בעל תי״ט ובספרו על זרעים עיינתי בו.

Ginnaṭ hab-Biyṭan being the title of this Order only. The correct name of the entire commentary, however, is *ʿAhăḇah bat-Taʿănugīm.*[28] What is available to me of this commentary is the MS of the Order *Nězikin*,[29] a clearly written autograph — testifying to

[28] RAA explains in detail in his Introduction why he specifically uses this phrase (à la Cant. 7:7) for the title of his commentary on the Mishnah: וקראתי בשם החבור הזה ספר אהבה בתענוגים והטעם לפי שכל אהבת העולם הזמורי יתחלקו לשלשה סוגים הא׳ אהבת הערב והסוג הב׳ אהבת המועיל והסוג הג׳ אהבת הטוב במה שהוא טוב וכבר ביארנו למעלה [שהאדם] והתורה והעולם שלשתם משוקעים ומלובשים בקליפות ע״י חטא אדם הא׳ [כנז׳] גזרה חכמתו י״ת שע״י התורה המתלבשת בלבושים הגשמים אלו וע״י [עסק] המצות הגשמיים החומרים שובר ומכתת הקליפות לעלות [מטיט] היון הזה אל האור הבהיר שהיה בו העולם והאדם קודם חטאו וזהו תכלית העבודה להדבק [באלוהות] הפשוט כדי להתפשט מהלבושים המלוכלכים האלה והנה [קי״ל] כי התורה בכלל נחלקו ונכלל בששה סדרי משנה המקובלים מ[ע״ה מפי הגבורה] [האלהית] בעשיית האדם המצוה הגשמית ההיא יתעלה ויו[דכך וישוב] רוחני ושכלי אחר שהיה גופני ו]גשמי ולזה אין לך פעולה מעשית [שהישראלי] עושה שאין בה כוונה רוחנית אלהית שנצטווה לעשותה כפי הכוונה [ ]וג אהבת הערב הוא כמו האכילה והשתיה והשינה והמלבוש וכיוצא שהם [ ] פעולות גשמיות הכריחיות ובלתי הכריחיות והם שורש המרי ותגבורת הקליפה ולתקן זה באו מצות שיתנהגו בהם האדם בשכבו ובקומו ובעסקיו כאומרו ודברת באכילתו ובשתייתו ועבודתו וזריעתו בכל מעשה ומעשה מהם באו מצות עשה [ ] עשה גם בשמחתו באכילתו ושתייתו בזמנים ידועים שהוא שורש המרי ובאו [ ] כל זה נכללו בסדר זרעים וסדר מועד שבהם יתבארו המצות המתקנים [ ] הערב בכלל כי ע״י המצות והפעולות שיעשה האדם בכל זמני השנה כפי הכוונה וכפי תנאי המצוה ההיא וכפי תנאי המצוה ההיא שנצטוינו מפה הגבורה או אנו מזככים הפעולה להעלותה מטיט היוון הגשמיות הזה אל האור העליון הרוחני: אמנם הסוג [הב׳] הוא אהבת המועיל ההכריחי והבלתי הכריחי הוא ג״כ שורש המרי בלכת [א]חר קנין הנשים והממון והמטלטלים והקרקעות והעבדים וכיוצא וע״י המצות [ ] בכל מעשה מהם כפי הכוונה וכפי התנאים בפעולה ההיא שנצטוינו [ ]שה מהם כפי הכוונה וכפי התנאים מפה הגבורה וזה יכללם בסדר נשים וסדר [נזיקין כנודע] ובזה מזככים הפעולה ההיא ולהעלותה לרוחניות שכלי כנז׳: [ ] הסוג השלישי שהוא הטוב במה שהוא טוב והם דברים שאין להם התלות בתועלת גשמי אלא בתועלת רוחני כמו המצות שנצטוינו מפי הגבורה אשר [יכלל כל סדר קד]שים וסדר טהרות שהם עבודות ופעולות לכוונות רוחניות לתועלת הנפש כמו [ ]ות וכן להתרחק מן הטומאות [ש]אלו הדברים הם דרך ומבוא לידבק בנפרדים [ ] הנבואה ורוח הקדש כאומרם ז״ל הטהרה מביאה לידי קדושה וג׳ וכן כתב הרמב״ם [בסו]ף הלכות מקואות שאפ״י שהטומאה והטהרה מכלל החקים יש בהן רמז [ ] מטומאות הנפשיות וג׳ א״כ שע״י עשיית המצות בתנאיהם בפעולות [הגשמיים אף? בפ]עולות הגשמיים המאוסים להיות נאהבים ורצויים לפניו יתברך ולכן קראתי [ס]פר אהבה בתענוגים סיפר הזה בשם (קראתי).

[29] It is a pleasure for me to express my indebtedness to that בר ובקי בעדות

the description of RAA as a סופר מהיר. The title page reads:

> בית פרעה שמו והוא החלק השלישי[30] מספר אהבה בתענוגים אני היום ילדתיהו הצעיר אברהם נר״ו בן לאדני נשא ומאד נעלה כה״ר מרדכי אזולאי זלה״ה ותהי התחלתו בסדר וה׳ ברך את אברהם בכל משנת יהי שלום בחיליך לפ״ק פה עה״ק חברון תוב״ב.

My remarks on this Order will be limited to the tractate *ʿEḏuyyoṯ*, a kind of compilation, drawing on material from the entire Mishnah.

But first, there is a basic question that should command the attention of anyone planning a critical edition of a manuscript. Stated simply, it is: Why do it? Is it worth the effort? The question takes on added meaning if the MS is yet another commentary to the Mishnah whose author happens to be an *ʾAḥăron*, a late Renaissance figure, rather than a *Riʾšon*, a Halakist of the medieval period. The question might be spelled out this way: Does the new commentary add something to the many that preceeded it, and if so, is that something sufficient to justify the effort? For indeed, if the author is only a compiler, gathering material that had already appeared, then perhaps it might be better to let the MS lie and not burden the scholarly community with an additional book.

Now then, what does *ʾAhaḇah bat-Taʿănuḡim* add to the many commentaries to the Mishnah that preceeded it? To begin with, variants to the text of the Mishnah. It is unlikely that any comprehensive commentary to the Mishnah will not present us with variant readings. And *ʾAhaḇah bat-Taʿănuḡim* is comprehensive — fuller

---

המזרח, Dr. Meir Benayahu of the Ben Zvi Institute in Jerusalem for bringing this MS to my attention and for providing me with a Xerox copy.

In 1910, the commentary to *ʾAḇoṯ* was published from this MS in Jerusalem by a descendant of RAA, R. Israel S. Stein. In the introduction, he provides us with a brief history of the MS, telling us that the Orders *Nĕziḳin* and *Koḏašim* and the tractates *Kelim* and *ʾAhiloṯ* of the Order *Tohăroṯ* — were still available to him.

[30] Without the remaining MS, one can only conjecture how the commentary on *Nĕziḳin*, normally the fourth Order (see J. N. Epstein, *Maḇoʾ lĕ-Nusaḥ ham-Mišnah* (Jerusalem, 1948), II, 980 f.), can become "Part three" of the entire commentary.

than that of the Bertinoro,[31] less ambitious than that of the *Mĕleḵeṯ Šĕlomo*,[32] and similar to that of the *Tosĕfoṯ Yom Toḇ*.

RAA was already involved in his own commentary to the Mishnah when he saw for the first time the commentary of the *Tosĕfoṯ Yom Toḇ*.[33] He speaks of him with great praise, informing us that his first impulse was to stop working on his own commentary because there appeared to be little that he could add to the other:

> ובראותי חיבור החכם השלם סיני ועוקר הרים בעל תוספות י״ט נר״ו יגע ומצא והגדיל לעשות ולא הניח דבר קטן [וגדול] דקדק בששה סדרי משנה ובכל הפוסקים ז״ל אז אמרתי כשם שקבל[תי] שכר על הדרישה כך אקבל שכר על הפרישה.

He, nevertheless, reconsidered and concluded that writing his own commentary would be of personal benefit to him in that he would have to study all the talmudic discussions and Codes. In the following statement of intent, he tells us that he will concentrate on those areas left unexplained by the *Tosĕfoṯ Yom Toḇ* — because of their apparent simplicity:

> ואח״כ שבתי וראיתי התועל[יות] לנפשי כי בגלל בקשת פירוש המשנה אני [זו]כה ללמוד כל הסוגיות והפוסקים ז״ל אמרתי בלבי וכן עשיתי שכל מה שכתב הרע״ם ז״ל [ ] שכתב הרב בעל תוספות י״ט מדברי התלמוד והפוסקים לא [ ] שזכיתי לראות פירושו נר״ו אמנם כל אשר לא כתב ולא אסף ולא [ ] להיות

[31] RAA assumes that his own contribution to the understanding of the Mishnah will be to comment on those areas ignored by the Bertinoro. He explains this in his introduction:
וכן הרע״ם ז״ל [אחז] דרך רש״י ז״ל ולפעמים אחז דרך הרמב״ם ושאר המפרשים ז״ל והם ז״ל [לדקות] שכלם לא פירשו הרבה עניינים במשנה ולא דקדקו בהם שהניחו הענין [ ] ופשוט שאין צריך פירוש ואני הצעיר אברהם נר״ו בן לא״א מא[ד נעלה] כה״ר מרדכי אזולאי ולה״ה בעוניי הבינותי המשנה עם פי׳ ה[ ] ז״ל ובמקומות רבים לא ריוו צמאי ואשובה ואראה בתלמוד ובפירושיו [ ] הפוסקים ופירושיהם.

[32] See the exhaustive list of objectives enumerated by the *Mĕleḵeṯ Šĕlomo* in his Introduction (*ibid.*, pp. 15–17), and contrast them to the statement of intent in the previous note.

[33] Of necessity the Prague edition, see below n. 110. Cf. the introduction of the *Tosĕfoṯ Yom Toḇ* (*ibid.*, I, 14).

הדבר ההוא פשוט בעיניו נר״ו אותו אחבר בספרי זה כי [מקום הניח לי] להתגדר בו ולאשר כערכי.

Before RAA explains a Mishnah, he first tries to determine the text by discussing the variants available to him. In the main, these variants are already to be found elsewhere — in the different MSS of the Mishnah: Kaufman, Parma, Cambridge, or in the writings of the *Ri`šonim*; or in the vast collectanea of the *Měleket Šělomo*. Nevertheless, every now and then, we come across a variant that finds no support elsewhere.[34] Similarly, there are places where he indicates a sequence of chapters within a tractate unlike any sequence we now have. For example, he calls פרק הזורק,[35] which is normally the eighth chapter of *Gițțin* or sometimes the seventh,[36] Chapter 5. To be sure this may represent a mistake on the part of the author, but it must still be recorded and then watched for its possible reappearance in an as yet unpublished text.

If his variants to the Mishnah are generally found elsewhere, this is not so with his variants to the texts af *Ri'šonim*. The *Ri'šonim* form the "bread and butter" of his commentary and they are cited in four ways:

1) exact quotation
2) paraphrase
3) translation
4) any one of these coupled with an additional explanation of his own.

Needless to say, even when he does mention them by name,[37] he almost never tells us how he is citing them. As a result, it is not always clear whether the text before us represents a variant reading, a paraphrase, or an additional explanation.

[34] E.g.: הפקודה is the reading of the Mishnah *'Ęduyyoț* 5:6; MSS Cambridge, Kaufman (here the article *ha* is added by a later hand), Parma, Yemen (Codex Jerusalem Heb. 4 1336), and the Naples edition of the Mishnah read פקודה (cf. *Nĕga'im* 5:3) — the reading of RAA who also informs us: וי״ס דגרסי שער פקידה.

[35] In his commentary to *'Ęduyyoț* 4:7.

[36] See the Tosafoț to *Gițțin* 62b, top of page; and see M. S. Feldblum, *Dikduke Sofĕrim, Tractate Gițțin* (New York, 1966), p. 15. Cf. above, n. 30.

[37] He frequently wholly omits any mention of a name (see below, nn. 54,

By contrast, in his *'Or ha-Ḥammah*,[38] he takes pains to point out a set of rules by which the reader will be able to distinguish, at a glance, an exact quotation from a paraphrase in the works of both Moses Cordovero and Ḥayim Vital:

> וכשתמצא כתוב בחיבור זה מלת הרמ״ק זלה״ה הכוונה שהעתקתי לשונו מלה במלה אמנם כשתמצא כתוב מהרמ״ק זלה״ה הכוונה שקצרתי לשונו לפעמים רובו ולפעמים חציו ולפעמים מיעוטו וכן כשתמצא כתוב מהרח״ו נר״ו דע שקצרתי לשונו ולפעמים בראותי שהוא מסכים להרמ״ק זלה״ה השמטתי פירושו.

In the case of the commentary of Maimonides to the Mishnah, the problem of citations has been largely solved because of the edition of Rabbi J. Ḳapaḥ.[39] In *'Aḥaḇah bat-Ta'ănuğim* we frequently find a fuller text of Maimonides, a text very often in line with the Ḳapaḥ edition.[40] It must be assumed that in addition to the standard text of Maimonides (probably Venice, 1530), RAA worked from other MSS of either the Arabic original or Hebrew translations.

A similar assumption is made by ḤIDA when he writes that the corrections of RAA to the text of the *Mišneh Torah*[41] are apparently based on MS readings:

> ותיקון התיבות למז״ה מהר״א אזולאי כ״י כנראה שהגיהם מתוך ס׳ הרמב״ם כ״י.

In the commentary to *'Aḇoṯ* 1:6,[42] RAA, himself, cautions the reader against correcting a text on the basis of conjecture:

> כשיעיין בספרי הראשונים שלא ימהר להקשות על דבריהם או יחשוב דבריהם לאין או יגיה הספר מסברתו.

And again in his *'Or ha-Ḥammah*,[43] he points out that his emendations are based on readings from authoritative and early MSS:

62, 65, 73).

38 Introduction to the *'Or ha-Ḥammah* (*loc. cit.*).

39 *Mišnah 'im peruš rabbenu Mošeh ben Maymun*, 6 vols. (Jerusalem, 1963–67).

40 See below, nn. 66, 67.

41 ḤIDA, *op. cit.*, *Ma'ăreḳeṯ Sĕfarim*, p. 37, sec. 26.

42 See above n. 29.

43 See above, n. 7.

ודע שאל יחשוב אדם שיש בספר הזה שום הגהה מסברא ח״ו אלא מספרי כתיבת יד המדוייקים וקדמונים ובקצת מקומות שהוא מוגה בסברא כתוב עליו נ״ל או נ׳ או נלע״ד גם הוגה מספרי האלקי הרמ״ק זלה״ה גם הוגה קצת ממנו מספר אחד שהובא ממצרים ששמעתי אומרים ונתאמת אצלי בראי׳ שהועתק מהגהת האלקי הרי״א זלה״ה שהיו לפניו ו׳ ספרים מכתיבת יד קדמונים גם מספר א׳ של זוהר מועתק ללשון הקדש שהעתיק ה״ר ישראל נקיא ז״ל...

What is true for the citation of Maimonides is not, however, true for others. We have no critical edition of RABAD (R. Abraham ben David of Posquiers) to *ʿEḏuyyoṯ*; or of RAŠ (R. Samson of Sens), and ROŠ[44] (R. Asher ben Jeḥiel) to *Zĕraʿim* and *Ṭohăroṯ*; or for that matter, of Rashi and Tosafoṯ to the Talmud. As a result, the variant is not easily identifiable, but after it is identified, it often becomes indispensable to a correct understanding of the text. May I illustrate the point with one or two examples.

The Mishnah *ʿEḏuyyoṯ* (2:8) states:

על כסא שנטלו שניים מחפויו זה בצד זה שרבי עקיבא מטמא וחכמים מטהרין.

In explaining וחכמים מטהרין RABAD writes:

דלא חזי לישיבה מפני שהיא ישיבת צער ואין אדם יושב בו אא״כ מנוהו.

The reading מנוהו appears in Venice 1521, 1530; Guistiniani 1547, and is perpetuated in the modern editions. It is clearly a corruption, the *ṭeṯ* having been divided into a *nun* and *waw*. The correct reading מטהו is found in the citation of RAA which continues[45] על צדו.

[44] Professor Lieberman kindly pointed out to me that RAA, of necessity, worked from MSS in the case of ROŠ whose complete commentary to *Zĕraʿim* was not published until the eighteenth century (R. Elisha ben Abraham, *Piy Šĕnayim* (Altona, 1735) — a digest having appeared in the Amsterdam edition of the Talmud (1714–17). As for the *editio princeps* of his commentary to *Ṭohăroṯ*, that was not published until 1720 in the Frankfurt on Main edition of the Talmud (See H. J. Michael, *op. cit.*, p. 260; R. N. Rabinowitz, *Maʾămar ʿal Hadpasaṯ hat-Talmud*, ed. Haberman (Jerusalem, 1952), p. 104, p. 111).

[45] על צדו may be part of the original reading of RABAD in line with the Mishnah (Kelim 2:4; 22:5, 7) rather than an additional explanation of RRA.

Even when he cites the RABAD in translation, and this he does constantly, translating the Aramaic into Hebrew, even this can help us determine the correct text. The commentary of RABAD (Venice 1521,), to *ʿEḏuyyoṯ* 1:9 reads:

מיהו בית שמאי סברי כאן דכספא חשיב טפי כולהו בעית לא לאוקמי.

The word לא is impossible. Guistiniani (1547) and the modern editions, taking it to be a dittography, read בעית לאוקמי; R. Joel Sirkes[46] on the other hand, reads בעיא ליה לאוקמי. The translation of RAA צריך להחליפם would indicate that the correct reading was: **בעיא לאוקמי.**

But RAA does more than cite *Ri'šonim*. He reworks their commentaries. To be sure, a "doctored" text is in itself no blessing, in that the original may become blurred in a paraphrase or even lost in translation. Nevertheless, there is also a "plus" -- a text that is smooth, directly communicable. RAA sifts the words of *Ri'šonim*, skipping over large sections of their commentaries, compressing a paragraph into a sentence, a sentence into a phrase[47] — adding a word or two as an additional explanation[48] of his own. He restructures their ideas often stating the סיפא before the[49] רישא. As I indicated, he translates from Aramaic into Hebrew and on rare occasions, from Hebrew to Aramaic. He explains a series of Mishnayoṯ according to the commentary of one *Ri'šon*. He divides another Mishnah into its component parts, explaining one part with RAŠ, the second with RABAD, the third with Rashi and the fourth

[46] *Hagahoṯ ha-Baḥ, ad loc.* Venice (1530) reads: בעיא לא לאוקמיה.

[47] This approach to the texts of *Ri'šonim* is similar to his treatment of the cabalists (see above, n. 38), in which case RAA explicitely states that he contracts their writings by omitting "at times, the major part; at times, half; at times, the minor part (of their commentaries)." See also below, n. 58.

[48] He uses the תוספת ביאור as a substitute for the indefinite term of the *Ri'šon* or in addition to it, e.g.: Where Maimonides (*ʿEḏuyyoṯ* 3:5) states אותו, he substitutes זה הקצה; where RABAD (*ibid.*, 3:3) states אסורים he adds לזרים; instead of השנים (*ibid.*, 3:8), he writes השני מסמרים הנוּ; and where RABAD (*ibid.*, 3:9) states השק משמש האדם, he adds לרכוב עליו. Cf. below, n. 64.

[49] E.g.: the case of the Maimonides to *ʿEḏuyyoṯ* 2:6 and 4:10; RABAD to *ibid.*, 3:9; ROŠ (to *Beṣaḥ* 6b, sec. 7), cited in *ibid.*, 4:2.

with Maimonides — integrating the commentaries into a new form, stamped with his own literary style.

His treatment of one involved Mishnah (*ʿEḏuyyoṯ* 3:1), cited here in toto, provides us with a good example of how he restructures and blends the commentaries of several *Riʾšonim*:

כל המטמאין באהל שנחלקו וג׳ כיצד הנוגע כבשני[50] חצאי זיתים מן הנבילה וג׳ משנה זו עיקרה בפ״ג[51] דאהלות ושם כתב הר״ש תימה פתח באהל ומפרש נבילה נבילה מאן דכר שמה וג׳ ואי לא[52] הכא נבילה ניחא והך משנה איתא במסכת עדיות ולא גרסי׳ ליה התם וג׳ משמע מדבריו ז״ל דלא היה גורס הכא בעדיות נבילה אבל הרמב״ם והראב״ד והרע״ם[53] משמע דהכא נמי בעדיות גרסי נבילה: וה״פ כיצד הנוגע בכשני חצי זיתים וג׳ כיון[54] שמתחילתו לא נגע אלא בחצי זית אעפ״י שחזר ונגע בחצי זית אחר והרי הוא נוגע עכשו בשניהם וכן המאהל על חצי זית אעפ״י שחזר והאהיל[55] על חצי זית אחר והרי הוא מאהל עכשיו על שניהם היה ר׳ דוסא מטהר לפי שחצי זית הראשון לא טמאהו[56] בתחילה וכיון שבנגיעתו הראשונה לא נטמא[57] שוב אינו חוזר וניעור באותה נגיעה לטמא אעפ״י שנצטרף עמו חצי זית אחר[58] והכא מיירי בשני חצאי זיתים חלוקים[59] [וכתב רש״י[60] דאין לו אהילות מצטרפין[61] שהבית מאהיל כאן וחוזר ומאהיל כאן[62] ומה מגע אין נוגע חוזר ונוגע אף

50 A metathasis for בכשני.

51 The beginning of the chapter.

52 גרסינן must be added to the text (see RAŠ to *ʾAhiloṯ* 3:1, *s.v.* הנוגע).

53 *Ad loc.*

54 At this point, RAA cites the commentary of RABAD, *ad loc.* — without mentioning him by name.

55 So RABAD (Venice, 1530; Guistiniani; 1547; and the modern editions); Venice, 1521 reads ״ואהיל״.

56 The printed editions, *ibid.*, read ״טמאוהו״.

57 *Ibid.*, ״טמא״.

58 See RABAD *ad loc.*, for the section skipped by RAA.

59 Which excludes שני חצאי זיתים המחוברים בעור (see RABAD *ad loc.*).

60 *Ḥulin* 124b, *s.v.* ״מטהר״.

61 This is in line with the reading of Rashi of our texts, in contrast to that of the *Šiṭṭah Mĕkubeṣeṯ*, *ad loc.*, n. ה׳.

62 The text within brackets is written on the margin in the hand of the author — who at this point returns to the commentary of RABAD.

משא[63] דקתני או נושאן[64] אין נושא חוזר ונושא: ובמת הנוגע בחצי זית ומאהל על כחצי זית היינו כשיהיה[65] האדם בבית שיש בו חצי זית מן המת וייוציא אבר מאבריו חוץ לבית ויגע בחצי זית אחר[66] או[67] יגע ביד א׳ בחצי זית מן המת ויאהל בידו האחרת על כחצי זית מן המת. ר׳ דוסא מטהר שאינן מצטרפין: וחכמים מטמאין דסברי מגע ואהל מצטרפין ופריך בפ״ט דחולין[68] דרישא דקתני וחכמים מטמאין משמע שמגע ואהל הם שם אחד ולזה הם מצטרפין ואח״כ אמרו בסיפא אבל הנוגע בחצי זית ודבר אחר מאהיל עליו ועל כחצי זית טהור משמע משום דנוגע ומאהיל אינם משם אחד ומשני לעולם סבירא להו דמגע ואהיל הם שני שמות וכן קתני זה הכלל כל שהוא משם א׳ טמא משני שמות טהור וטעמא דרישא דקתני מצטרפין מיירי שאפי׳ מה []אהיל[69] נגיעה הוא וכגון שהיה דרך משל[70] תיבה א׳ על גבה חצי זית מן המת ותיבה שניה על גבי ראשונה ועל גבי הראשונה[71] נמי כחצי זית מן המת ואין בין שתי התיבות אלא גבוה פחות מטפח וכיון שאין בינהם גובה טפח היא נקראת טומאה רצוצה שכל דבר שאין מקום ריוח נקרא רצוץ דפחות מטפח לאו חלל הוא ולזה חצי זית שעל תיבה התחתונה כאלו הוא בקרקע התיבה העליונה וכשהוא מאהיל על חצי זית שבתיבה העליונה הוא מאהיל על חצי זית שבתיבה התחתונה וכשיגע בחצי זית שבתיבה העליונה כאלו נגע גם בחצי זית

63 The MS includes a dittography for this word.

64 The words "דקתני או נושאן" is substituted by RAA for the demonstrative pronoun "וה" (see RABAD, *ad loc.*). Cf. above, n. 48.

65 At this point RAA quotes Maimonides, at first word for word and then in paraphrase — without citing him by name.

66 Maimonides (Naples edition; Venice 1521, 1530; Guistiniani, 1547; and the modern editions) read: אחד. The reading of RAA is, nevertheless, supported by the Ḳapaḥ edition.

67 The text of Maimonides preserved here is in line with the fuller text of the Ḳapaḥ edition (*ibid.*, p. 200, n. 3), except that RAA substitutes ביד א׳ for בקצת גופו.

68 121a.

69 The beginning of this word is not readable in the MS; the correct reading is either שהאהיל or שמאהיל.

70 Whereas Maimonides (ed. Ḳapaḥ, *ibid.*, n. 6), gives an example of one חצי זית between two boxes with another חצי זית touching the upper box, RAA speaks of two חצאי זיתים (one on the upper and one on the lower box) — and when he "forms a tent" or touches the upper one he, in effect, also "forms a tent" or touches the bottom one. (Cf. Maimonides to *'Ahiloṯ* 3:3.)

71 The text must be emended to read: השניה.

שבתחתונה והרי נגע בזית מן המת לפי שיצטרף חצי שנגע בה לחצי זית שהאהילה עליו וכאילו נגע בכזית שלם מן המת [לפי שנחשוב הכל נגיעה והיינו רישא[72] אבל אילו היה בין שתי התיבות טפח או יותר לא היתה נטמאת התיבה העליונה אפי׳ לדעת חכמים לפי שהנוגע ומאהיל שני שמות והיינו סיפא דקתני אבל הנוגע בכחצי זית וג׳: ור״מ סבר דאהל ונגעה מצטרפין ושם א׳ הם: אבל הנוגע בכחצי זית ודבר אחר מאהיל עליו ועל כחצי זית טהור. תימה מאחר שאין חילוק בין רישא לסיפא אלא דרישא מירי ברצוצה וסיפא בשאינה רצוצה למה שינה מעניינה דרישא:[73]

This commentary is of value for still another reason, for we find in it the citations of a group of 16th century scholars who were unique in their devotion to the Mishnah. The commentaries to the Mishnah of R. Joseph Ashkenazi,[74] the תנא מצפת ;[75] R. Sulaiman 'Oḥana',[76] and others are known to us largely through the *Mĕleḵeṯ Šĕlomo*. In *'Aḥăḇah bat-Ta'ănuḡim* we have a new and independent source for their variants and comments of which a significant number appear in no other text.

Although most of the comments of R. Joseph Ashkenazi are included in the fabric of *'Aḥăḇah bat-Ta'ănuḡim*, it must be indicated that in the case of *Baḇa Ḳamma'* we find a batch of these comments cited as a supplement at the end of the tractate. ḤIDA, who must have had access to the entire MS.[77] tells us in his brief sketch of R. Joseph Ashkenazi that RAA did this in the case of every tractate:

ומז״ה מהר״א אזולאי ז״ל בעל חסד לאברהם בפירוש המשנה אשר לו כ״י בסוף כל מסכתא מביא מחידושי מהר״ר יוסף הנזכר במסכתא ההיא

[72] The text within brackets is found on the margin in the author's hand.

[73] This difficulty is that of RAŠ (see above, n. 52) who is quoted here without being mentioned by name.

[74] See J. N. Epstein, *Maḇo' lĕ-Nusaḥ ham-Mišnah* (Jerusalem, 1948), II, 1284 ff.

[75] ḤIDA (*ibid.*, *Ma'ăreḵeṯ Gĕḏolim*, p. 81, sec. 112), gives the reason for this title: שהיה שונה המשניות בניגון.

[76] J. N. Epstein, *op. cit.*, 1288 f.

[77] *Ibid.*, *Ma'ăreḵeṯ Gĕḏolim*, p. 81, sec. 112. (See also above, n. 24.)

The creative instincts of the author of *Ḥeseḏ le-'Aḇraham*, however, are perhaps best expressed in his own insights into the Mishnah in the questions he raises and in the answers he suggests. Sensitive to the tannaitic idiom, he is quick to point out the slightest deviation from what is normal to the Mishnah. In general, his questions and answers are extremely brief, presented in the nature of a *Bemerkung*.

For example, in *'Eḏuyyoṯ* 1:3, Hillel is mentioned before Shammai. In other contexts *Ri'šonim* and *'Aḥăronim* (the Tosafoṯ in *Ḥăgīgah*[78] and Rabbi Solomon Ḥelma' in his *Mirkeḇeṯ ham-Mišnah*[79]) discuss this, but their answer is not his. The Tosefta at the end of *Kĕriṯoṯ* states: בכל מקום הקדים משה לאהרן במקום אחד הוא אומר אהרן ומשה מלמד ששקולין זה לזה. Taking his cue from the Tosefta, RAA suggests: Ḥillel is mentioned before Shammai to indicate that they are equally important. May I add: What the fathers of the Mishnah did for the biblical fathers, RAA, in turn, did for them. Even if one is not persuaded that this is the plain sense, it still recommends itself for its aptness in the application of a tannaitic Midrash. But RAA himself does not claim that this is necessarily the *pĕšaṭ*. With respect to his own insights into the Mishnah he tells us in his Introduction: לא נחליט לומר שזהו אמיתת הדבר but rather אפשר לומר. This is similar to what he writes in his Bible commentary:[80]

> לזה הסכמתי שלא נאמר ונראה לי כיוצא בזה רק לכתוב הענין סתם בקיצור נמרץ ולא ניחוש שום דבר לעצמי וגם אומר ואפשר לומר ולא נחליט כי זהו כוונת הכתוב.

Our text here is also introduced by אפשר לומר לרמוז and the suggestion that we have a רמז in the Mishnah ששניהם שקולים is immediately followed by an אי נמי an alternate suggestion : א״נ

[78] 16a, bottom of the page.

[79] "*Ḳuntros 'Aḥăron*" (Frankfurt on Oder, 1751), 12b, sec. 3a.

[80] Introduction to his *Ba'ăley Bĕriyṯ 'Aḇram*, *ibid.*, p. 5 (a work written in 1620 in two months — מר״ח חשון משנת כי בשמחה ליצירה ונשלם ר״ח טבת משנת יעשה — in Gaza, a city in which he had taken refuge from the plague that had driven him first from Hebron and then from Jerusalem).

נישום דהלל אומר בלשון רבו. Since Hillel is citing his teacher, he is mentioned first, in deference to his teacher.

The seventh chapter of *ʿEḏuyyoṯ* begins with: העיד רבי יהושע ורבי צדוק. Elsewhere we have: העיד ר׳ יהושע ור׳ נחוניא בן אלינתן איש כפר הבבלי[81] and again:[82] העיד ר׳ יהושע ור׳ פפיס. In all these cases, the plural העידו is not used; אפשר לומר he suggests: שרבי יהושע העיד לבדו ואח״כ העיד ר׳ צדוק.

Even when he explains a Mishnah in philosophic or cabalistic terms (and there are non-halakic Mishnayoṯ that lend themselves to these interpretations, for example *ʿEḏuyyoṯ* 2:9), even then he invariably cuts his explanation short with[83] וזה הדרוש הרחבנו במקום אחר or[84] ואין להאריך שלא לצאת מכוונת החיבור.

Similarly, in his account of *realia* — for example the אבן שעות mentioned in *ʿEḏuyyoṯ* 3:8 — after a step-by-step description of how the sundial is to be constructed, a description which, by the way, parts from that of Maimonides,[85] he also concludes as if to apologize[86] ואין זה מקום לאלו הדברים.

[81] *ʿEḏuyyoṯ* 6:2.

[82] *Ibid.*, 7:6 (and see 7:5; 8:2, 3).

[83] RAA explains that even though there is no resulting practical difference in *Halaḵah*, this and the following Mishnah are included in this tractate because of a structural — in this case the name Rabbi *ʿĀḳiḇa* — rather than a thematic arrangement of Mishnayoṯ. After indicating that the first explanation of the Bertinoro is in line with that of Maimonides, he offers his own explanation of the Mishnah:

ואע״ג דכל הני רובם הם שלימות גופני... כולם מורים על יופי הנשמה הטובה ועל שלימותה כי בהיות החומר במזג נכון ושוב שאינו נוטה לאחד הקצוות הוא מיוכן לקבל צורה נאה ושלמה... וזה הדרוש הרחבנו ביאור במקום אחר...

(See the "*Haṣṣaʿaṯ ham-Mēḥabber ʿEḇen Šēṯiyyah*," *ibid.*, pp. 4–5).

[84] He writes that the possession of the physical attributes listed in *ʿEḏuyyoṯ* 2:9, would indicate:

שיש לו הכנה לקבל נשמה עליונה במדרגתה ואפשר שזהו הטעם דברא מזכה אבא לפי שכל המצוות שיעשה הבן הוא סבתם לפי שהוא אשר הקנה לו השלימות ההוא ואין להאריך שלא לצאת מכוונת החיבור.

[85] Who requires the gnomon of the sundial to be less than a quarter of its diameter (ed. Ḳapaḥ, *ibid.*, p. 203), as opposed to about half of its diameter (see following note).

[86] וזה אופן עשייתה בקיצור יניח לבינה חלקה בנוייה במקום גבוה ויעגל בתוכה עגול א׳ ובמרכז העיגול יניח מסמר א׳ קבוע בה ראשו העליון חד ואורך המסמר כחצי

I would now like to cite an example that further illustrates his approach as a commentator and, at the same time, ties in with my original question. At the outset I asked: What does the commentary of RAA add to the many that preceded it? This question presupposes that it is entirely possible for an *'Aḥăron* to teach us something new. It presupposes that an *'Aḥăron* may enhance or put into doubt the scholarship of a *Ri'šon*, a thesis taken for granted in our own day but one that did not go unchallenged in an earlier and, perhaps, more deliberate age. RAA himself deals with this in his commentary, and I would like to devote the remainder of this paper to a discussion of this commentary with some emphasis on its source. The Mishnah *'Eḏuyyoṯ* 1:5 states: אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. RAA tells us not to be troubled by the phrase גדול ממנו בחכמה, a phrase that seems to say that an *'Aḥăron* may be greater than a *Ri'šon*.[87] He then presents us with a well-known, medieval, non-Jewish parable:

> For the modern is like a dwarf and the ancients are like giants but because the dwarf is later, he is like a dwarf riding the shoulder of a giant who can see at a distance farther than the giant. And so it is with the modern who may be unable to attain what the ancient had attained, but being later and having had the benefit of the knowledge and great wisdom of the ancients (whose intelligence is as vast as the entrance to the *'Ulam*), then, if he himself should discover something new, be

---

אלכסון העיגול אשר עשה [וכשהשמש בטלה] בתחלת היום יהיה הצל של המסמר ההוא ארוך חוץ לעיגול והולך ומתקצר הצל עד שיתחיל ליכנס בתוך העגול וכאשר יגיע ראש הצל ר״ל קצת צל המסמר נופל בקו העיגול ממש [בצד מערב] לא חוץ ממנו ולא לפנים ממנו אז יודרז האדם וירשום רושם א׳ באותו מקום ומשם ואילך הולך הצל ומתקצר עד שלא יהיה לו צל כמעט דהיינו קרוב לחצי היום ואח״כ מחצי היום עד הערב הולך הצל וגדיל לצד מזרח הלבינה עד שיפול ראש הצל לצד מזרח על קו העיגול וירשום רושם א׳ ואח״כ הולך הצל וגדיל ויארוך חוץ לעיגול עד שקיעת החמה ואח״כ ימשיך קו א׳ רשום בלבינה מהרושם שעשה בתחלת היום כשנכנס הצל על קו העיגול עד הרושם השני שעשה אחר חצי היום כנז׳ וזה הקו יקרא קו חצי היום שכאשר יפול עליו הצל ידע שהוא חצי היום ויחלק כל חצי העיגול לששה חלקים שוים והם יורו השעות בצל העמוד ההוא ואין זה מקום לאלו הדברים.

87 ואל יקשה בעיניך האיך האחרונים יהיו גדולים מן הראשונים. See *Kesef Mišneh* to Maimonides, *Mišneh Torah*, "*Hilḵoṯ Mamrim*" 2:2.

it but a trifle, he will certainly with that trifle contribute more wisdom than they; even though his own wisdom would have been nought had he not had the benefit of their wisdom.[88]

Far away from Hebron in a very different world, at the same period in time that the Mishnah was being explained by this parable, Robert Burton applied the parable to himself in his *Anatomy of Melancholy*:[89] "A dwarf standing on the shoulders of a Giant may see farther than a Giant himself; I may likely add, alter, and see farther than my predecessors."[90]

In using this non-Jewish parable, RAA ignores a classic Rabbinic

[88] He also alludes to this parable in his commentary to *'Avot* 1:6 (see above, n. 29) when he writes: וידון בנפשו ששכל הראשונים כפתחו שלאולם והם ענקים לגבי האחרונים.

In his commentary to the Bible (*loc. cit*), RAA treats a similar problem. After first citing rabbinic sources extoling the unquestioned superiority of the ancients: (*'Eruvin* 53a) לבם של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כנקבה של מחט (*Shabbat* 112b and parallels) ... אם הראשונים בני אדם אנו בני חמורים, he then asks: אם טובה צפרנן של ראשונים מכרסן של אחרונים (*Yoma* 9b) הראשונים עם גודל חכמתם היו נשמרים מלומר דבר שלא שמעו כנ"ל ... וא"כ ראוי לחקור ולדעת מי התיר לאחרונים לחדש משכלם ולפרש פשטי הכתובים כל אחד ואחד כפי השערת שכלו בלי שיקבלנו מרבו ורבו מרבו כי הנה זה יראה כמגלה פנים בתורה שלא כהלכה ... Cf. the parable of the king he brings here to show how it can be disastrous to explain Scripture in a way that does violence to the text; and then note his explanation of the rabbinic use of Midrash, 'Aggadah, and the *'Asmakta' bĕ'alma'* as he cites Maimonides and Naḥmanides in order to justify his own commentary to the Bible.

[89] Robert Burton, *Anatomy of Melancholy* (New York, 1948), p. 20.

[90] In 1675 we find the parable repeated in a letter from Sir Isaac Newton to Robert Hook (L. T. More Isaac Newton (New York, 1934), p. 173, cited by George Sarton "Standing on the Shoulders of Giants" in *Isis*, XXIV (1935), 108). And, indeed, in the "battle of the books" that raged at the end of the 17th century and that was satirized by Jonathan Swift, the parable serves as a central argument favoring the learning of the moderns as opposed to the ancients. On subject, see G. Highet, *The Classical Tradition*, (New York, 1967), pp. 261–88; p. 640 f. For a partial listing of pre-RAA sources citing the parable, see F. E. Guyer "The Dwarf on the Giants Shoulders" in *Modern Language Notes*, XLV (1930), 398–402; R. Klibansky, "Notes and Correspondence: Answer to Query No. 23" in *Isis*, XXVI (1936), 147–9; and R. K. Merton's *On the Shoulders of Giants* (New York, 1965), p. 268.

response to the same question: מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו,[91] "His predecessors have left him room[92] להתגדר," a phrase Rabbenu Gershon explains to mean[93] שיהא נקרא על שמו ועל ידו, whereas Rashi merely states[94] להתגדל. In both cases it means to assert oneself intellectually — to distinguish oneself. And it is indeed this response, that is repeated by the Gaon Rab Sherira in his famous letter:[95] ולא דלא הוו ידעין ליה רבנן קמאי. It isn't that the early sages didn't know it; it is rather that they left place for the generations to follow to distinguish themselves.

Now why does RAA cite the non-Jewish parable when the rabbinic response was available to him?[96] And what was his source for the parable?

Robert Burton cites the parable in the name of Didacus Stella,[97] a 16th century Spanish writer. ḤIDA[98] traces the Azulai family to Castilian scholars who as a result of the Spanish expulsion migrated to Fez. It is sheer whimsy to suppose that RAA somehow knew of the parable through the works of this obscure Spanish writer. It is less far-fetched to assume that he may have drawn upon it from a non-Jewish source.[99] Nevertheless, there is no reason to say even that, for by his time the parable was also known in learned Jewish circles.

For example, Azulai's source could have been a responsum of the Rabbi Isaiah de Trani the Elder (henceforth, RID). In explaining how he can subvert the opinion of an earlier scholar, RID states:

אני דן בעצמי משל הפילוסופים שמעתי מחכמי הפילוסופים שאלו לגדול

[91] *Ḥulin* 7a, top of page.

[92] On term, cf. *Berakot* 17a; *Yoma* 78a; *Nĕdarim* 81a, and see the commentaries *ad loc.*

[93] *Ḥulin* 6b, bottom of page.

[94] *Ibid.*, 7a.

[95] *'Iggeret Rab Šĕrira' Ga'on*, ed. B. M. Levin (Haifa, 1921), p. 67.

[96] He even employs it in his introduction (see above, p. 116).

[97] Diego de Estella (1524–78). (I am indebted to Professor Gilbert Highet for this initial identification). On subject see *Isis*, XXIV, *ibid.*; and R. K. Merton, *op. cit.*, pp. 244–52; 254–8.

[98] *Ibid.*, p. 5, sec. 15.

[99] See above no. 90.

שבהם ואמרו לו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו היאך יכון הדבר הזה השיבם אמר להם מי צופה למרחוק הנגס או הענק הוי אומר הענק שעיניו עומדות במקום גבוה יותר מן הנגס ואם תרכיב הנגס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק הוי אומר הנגס שעיניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק כך אנחנו נגסים רוכבים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי׳ עליה ומכח חכמתם חכמנו לומר כל זה שאנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם.[100]

Although RAA may have had access to the responsa of RID, it is more likely that he knew of the parable through the *Šibboley hal-Leḳeṭ* whose author R. Zedekiah b. Abraham decides *Halaḵah* from among the diverse views of Gaonim and defends this by noting the Rabbinic response הניחו לו מקום להתגדר בו and by then citing the parable in the name of RID.[101] I say that RAA probably took it from the *Šibboley hal-Leḳeṭ* because this work was very popular and therefore accessible,[102] and because a rabbinic idiom used by its author in describing the ancients[103] אשר לבם פתוח כפתחו של אולם is used by RAA[104] but is not found in RID.

As for the non-Jewish philosopher cited by RID: according to a monograph published in *Modern Language Notes*[105] some 40 years ago, the author of the parable is the 12th century French philosopher

[100] *Těšuḇoṭ ha-Riḏ*, ed. A. J. Wertheimer (Jerusalem, 1967), p. 302.

[101] R. Zedekiah b. Abraham, *Šibboley hal-Leḳeṭ*, ed. S. K. Mirsky (New York, 1966), p. 107.

[102] R. Azariah de Rossi in his *Sefer Me'or 'Eynaim*, ed. David Cassel (Vilna, 1866), p. 196 also cites the parable in the name of the *Šibboley hal-Leḳeṭ* but it is unlikely that RAA made use of this work — de Rossi being an anathema in his circles. Another unlikely source for RAA is a responsum by R. Judah b. Bulat that appeared in the collections of responsa *'Ohăley Tam* by R. Tam ibn Yaḥya' — published in *Tumaṭ Yěšarim* (Venice, 1622), Responsum 34, p. 24d. (I am indebted to Professor Z. Dimitrovsky for bringing this responsum to my attention).

[103] *Šibboley hal-Leḳeṭ*, *ibid.*, p. 108.

[104] See the parable above, and n. 88.

[105] See above, n. 90. Merton in his extensive listing of ancients and moderns, has overlooked F. E. Guyer (*op. cit.*), the modern who first pointed out that Bernard of Chartes is the author of the parable.

Bernard of Chartres who tried to reconcile Plato and Aristotle and who, according to John of Salisbury, "was the greatest font of literary learning in Gaul in recent times."[106] The parable was transmitted by Bernard through his followers, William of Conches and Richard L'Evêque,[107] and appears in the *Metalogicon*, the work of their student John of Salisbury.[108]

When Rabbi Isaiah de Trani states: שמעתי מחכמי הפילוסופים שאלו לגדול שבהם[109], he could be referring to what he heard indirectly in the name of one of these scholastics.

But let's return to RAA. Why does he prefer to use the parable of a scholastic rather than the rabbinic response?

1) He simply may have wanted the vivid image presented by the parable.
2) In a sense, the parable had already been sanctified in that it was used by *Ri'šonim* — כבר קדשו בכלי ראשון ובכלי שני — RID and the *Šibboley hal-Leḳeṭ*.
3) Perhaps it is no question at all: the parable serves his purpose; the other does not. The Mishnah states גדול ממנו בחכמה, which means greater in wisdom. This is allowed for in the case of a dwarf standing on a giant. A dwarf standing on a giant may still be a dwarf, but so long as he stands on the giant, he can see farther than the giant. And this fits our case: the modern having had the benefit of the wisdom of the ancient may indeed be גדול ממנו בחכמה. On the other hand, מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו implies that the ancients almost as an act of *ḥeseḏ* provided the moderns with the soil on which to grow — the necessary space להתגדר to become great but not necessarily שיהא גדול ממנו בחכמה.

In summary, what does the commentary of RAA add to the many that preceeded it?

1) variants to the text of the Mishnah and *Ri'šonim*;

106 *The Metalogicon of John of Salisbury*, trans. by D. D. McGarry (Berkeley, 1955), p. 67.

107 F. E. Guyer, *op. cit.*, p. 399, n. 2.

108 *The Metalogicon*, *ibid.*, p. 167.

109 See above, n. 100.

2) the restructured commentaries of *Ri'šonim* presented in précis in one place and with an additional explanation in another;
3) an independent source for the citation of R. Joseph Ashkenazi, R. Sulaiman 'Oḥana', and others;
4) and finally, the new explanations and insights into the Mishnah of RAA himself.

In the early sixteen hundreds three major commentaries were written to the Mishnah: the first, the *Tosĕfoṭ Yom Toḇ*, appeared in Eastern Europe and was published twice[110] in the lifetime of the author, and in countless editions after his death including the famous digest the *'Iḳḳar Tosĕfoṭ Yom Toḇ*.[111] As for the other two, they were written in Hebron and did not fare as well. The *Mĕleḵeṭ Šĕlomo* remained in MS for almost 300 years and was finally published by the "widow and brothers Romm"[112] in an edition that leaves much wanting. As for *'Ahăḇah bat-Ta'ănugim*, it has never been published (save for an inadequate edition of the tractate *'Aḇoṭ*).[113] I believe there is enough material in the commentary of RAA to the Mishnah to justify a critical edition.

[110] Prague, 1614–17; Krakow, 1643.

[111] By R. Meshullam B. Joel Katz (Lemberg, 1790).

[112] *Mišnayoṭ 'im Šeḇa' u-Šĕlošim Hosafoṭ* (Vilna, 1908–9). On subject, see A. Marx "The Romm Mishnah" in *JQR*, II (1911–12), 266–70.

[113] See above, n. 29.

HEBREW SECTION

נודע ייי משפט עשה וגו׳. ואומר (ירמ׳ א:טז) ודברתי משפטי אותם. ועוד, (שם ד:יב) וגם אני אדבר משפטים אותם. וכן (יחז׳ יד:כא) ארבעת שפטי הרעים. ואשר לחקים — יסורים, הרי הכתוב (זכריה א:יז) אך דברי וחקי אשר צויתי. וכמו המנה (הנופלת בחלקו של אדם), גם הבכי והחי נקראים חקים, ככתוב (דהי״ב לה:לג) ויתנם לחק על ישראל והנם כתובים על הקינות, וכגון זה רמז במאמרו חקים לא טובים. והתשובה השניה: חקים ומשפטים כאן הם מרדים ועוונות, וכמו שבארנו מה שאמר לבנים (יחז׳ כ:יח) בחקי אבותיכם אל תלכו. וירצה... ולפי זה יהיה הפירוש של המלה נתתי שמאחר שבחרו... להם חוקים ומשפטים... בהם... (קטע ב׳) בהם, כמו שבארתי להם שזה כך ויהיה הפירוש: וגם אני נתתי חקים אשר להם לא טובים, בהסתר המלה אשר, ככתוב (שמות יט:כ) והודעת להם את הדרך. וכן (ישעי׳ מב:ה) נותן נשמה וגו׳, פירושו אשר עליה. וכמו שכתוב (תה׳ עא:יח) לכל יבוא גבורתך, ר״ל, לכל אשר יבוא. וכמו שביארנו בספר ואלה שמות שכשהעבד (כלומר, האדם) בוחר את הטוב, אל״ים קובע אותו כטוב, באשר הוא משבח אותו, וכמו שהוכחנו שם בראיות מן המקרא. וכשהוא (האדם) בוחר ברע, אל״ים קובע שהוא רע, באשר הוא מגנה אותו. וכן כאן, מאחר שעשו חקים לא טובים אל״ים עשה אותם כך, באשר הוכיח וגינה אותם.[13] והתשובה השלישית, ואותה אני מעדיף, והיא הנראית לי, שחקים לא טובים אמנם מכוונים למצוות התורה, אלא שאין אלו דברי אל״ים בשם עצמו, כי אם הרצאת הדברים הבלתי נכונים של הכופרים על מצוות ה׳,[14] האומרים שהמצוות אין בהן מן הטוב ושאינן מועילות למקיים אותן.

[13] כוונת דבריו: המלה נתתי אמורה כאן בהוראת קביעה. וכן מצאתי בקטעים מפירושו לשמות י״ב, ש״עשיה״ ו״הפעלה״ מצד אל״ים ביחס להתנהגות האדם, באות בהוראה של הפעיל דקלרטיבי ולא במשמעות של הפעיל קווטיבי, ועי׳ גם באו״ד מאמר ד׳, פ״ו. פירושו של הירשפלד במאמרו הנ״ל הוא בלתי אפשרי, מצד הלשון והענין.

[14] בדרך זה פירש הג׳, בתוך פירושיו לספרים אחרים, כמה פסוקים בספר קוהלת. וכן פירש פסוקים רבים אחרים במקרא כחסרים מלת ההבאה, ר׳ ״על תרגום רס״ג״, עמ׳ 246. ור׳ ג״כ בתרביץ, ט״ז, עמ׳ 27. מתרגום רס״ג ליחזקאל: ״ואידא אנהם קאלו אני קד אעטיתהם לכסום ליס גידה״.

בהם. ונסבו הדה אלי תנאקץ ואלי תכדיב.... ויגב אן נרסם מא יזיל מא קאלוה ונגיב פי דלך ג׳ אגובה... צדי[קים] ומי... ..אלי אנואע אלעדאב ואלאלאם אלתי אדא עצו אלעבאד אחלהא אללה בהם פהי רסום לא כיר בהא ואחכאם לא יחיא בהא בל ימות. פאמא שרח אלכתובים אלדי יקאל בהם משפט לאלעקאב פהו בין... כ״ק נודע יי מ[ש]פט עשה וגו׳ וכ״ק ודברתי משפטי אותם. וקולה גם אני אדבר משפטים אותם. וכדלך ד׳ שפטי הרעים. ואמא חקים אפ[א]ת פפי קו׳ אך דברי וחקי אשר צוויתי וגו׳. ומתל אלדנוב ואלבכא אלהי [11] סמית חקים קו׳ ויתנם לחק על יש׳ והנם כתובים על הקינות ואלי מתל הדה אומי בקו׳ חקים לא טובים. ואלגואב אלב׳ אן יך׳ חק ומשפטים ה׳ מעאצי ופסק כמא וצפנא מן קולה ללבנין בחוקי אבותיכם אל תלכו. ויריד... ויכון תכריג קול אללה נתתי אנהם לם אכתארו... להם רסומא וסנונא... פיהא ולא יכון (?)״.

ובקטע ב׳: [12]

״בהא כמא ביינת להם אנה כדאך. פיציר אלמעני וגם אני נתתי חקים אשר להם לא טובים באצמאר אשר פקט כקולה והודעת להם את הדרך וכדלך נתן נשמה וגו׳ מענאה אשר עליה וכ״ק לכל יבוא גבורתך יריד לכל אשר יבוא. וכמא שרחנא פי ספר ואלה שמות אן אלעבד אדא אכתאר אלצלאח געלה אללה צאלחא באלמדחה לה וכמא אסתשהדנא עליה מן אלמקרא. ואדא יכתאר אלשר געלה אללה מסתצ[לחא] (?) שרירא באלתוביך לה וכ[דלך] [ה]הנא למא פעל חקים לא טובים פעלהא אללה כדאך באלתוביך להם ואלתאניב... ואלגואב אלג׳ והו אלדי אפצלה וארתציה אן יכון חקים ל׳ ט׳ מוגהא אלי שראיע אלתוריה לכנה ליס הו קול אללה ען נפסה ואנמא הו חכאיה כלאם אלכפאר ומא תקולה עלי פראיץ עליה מן אלמחאל וזעמו אנהא שריעה לא כיר פיהא ולא תנפע מן אסתעמלהא״.

ובעברית:

(קטע א׳) ״וכבר טענו הכופרים על מה שאמר יחזקאל (כ:כה) בשם אל־ים: וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם, אחרי מה שאמר כאן: אשר יעשה אתם האדם וחי בהם. והם מנו את זה כסתירה וכשקר... ומן הדין לרשום את מה שמבטל את דבריהם. ונשיב בזה ג׳ תשובות... צדי... ומי... (מרמז) למיני העונש והיסורים שהוא מביא על עבדיו כשהם מורדים בו. והם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיה בהם, אלא ימות. ואשר לפרטי כתובים (שבהם נקרא) העונש המשפט, הרי זה ברור... ככתוב (תהלים ז:יט)

[11] הדברים לא ברורים, ואולי יש לגרוס ״אלבכא ואלהי״ ולפרש ״הי״ כמלה עברית, מלשון קינים והגה והי.

[12] נתפרסם כבר ע״י ה. הירשפלד ברבעון האנגלי, 1905, 717, כחלק מחיבור על דיני עריות, אבל למעשה הוא קטע מפירוש הג׳ לויקרא י״ח.

אדם היה צריך לברוא כוכבים! כי האדם הוא זה הידוע לנו, לא דבר זולתו. ואשר להתנגדותו לחבורים ולצרופים (שבגוף האדם), הרי בלעדם לא היה מחבר ומקשר, ולא היו אז בגוף האדם עקבות המעידות על מציאות בורא.[6] ואשר לדרישתו שיהיו הטבעים (בגוף האדם) תואמים זה את זה, יאמר נא לנו היכן אפשרותם של טבעים כאלה? ועל זה אין לו תשובה. וכאן מתגלה רשעתו, ומתברר שהוא דורש שהאדם יהיה ממוזג מדברים שאינם. והרי זה כאילו דרש אדם שיהיה אש שאינו שורף, או כדומה לזה, ואין זה דבר של חכמה — אין זה ולא כלום. ד׳ — מה שהוא מראה על בריות רעות (מזיקות), למעשה אין ביניהן אף אחת שאין בה מהחכמה ומהתועלת, וכמו שביארנו במקור של הפירוש המקוצר הזה.[7] וסכום דברינו שם הוא שרעתן של מקצת הבריות היא רק במידה שאדם בוחר להשתמש בהן לרוע ולהעמיד אותן שלא במקומן. ה׳ — אמרו מפני מה לא הניח את הנפש מעורטלת מגוף?[8] התשובה בכך קשורה בתשובה שנתנו על השאלה השלישית — האדם מורכב מגוף ונפש, ולו היתה הנפש שלא בתוך גוף היתה חסרת פעולה, ולא היה האדם זכאי לשבח ולשכר, ולא ראוי לגנות ולעונש. והיה אז בעצם קיומו לבטלה וללא תכלית, ובזה הפסידו של עיקר השאלה. אף מסתבכת שאלה זו בשאלה אחרת, והיא טענתו שאין זה ממידת הצדק לשים טומאה בתוך הגוף, כגון הצואה והזרע, ולצוותו בכל זאת שיתרחץ ויטהר כשדברים אלה יוצאים מגופו.[9] את זה בדה מלבו. כי אין טומאת הדברים שבתוך האדם ובבשרו מצד השכל, אלא מצד הגזירה שגזרה התורה טומאה עליהם, כגון הצואה והזרע ודם הנדה, וכדומה, לאחר שהם יוצאים מן הגוף. ולו היתה טומאה נוהגת בנתחי הבשר קודם יציאתם מן הגוף, כי אז היה מצווה על הרחיצה גם מלפני יציאתם.

בפירוש רס״ג לויקרא יח:ה מצאתי שאלה בשם הכופרים, סתם,[10] אבל טיבה וצורתה של השאלה מעידים על שייכותה לחיוי, ומשום כך אני מצרפה כאן. ואלה הם הדברים בשני קטעים, מכ״י אחד.

קטע א.

״וקד טען אלמלחדון פי קול יחזקאל ען אללה וגם אני נתתי להם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם בעד מא קאל ההנא אשר יעשה אתם האדם וחי

[6] גם ר״ס מונה את חיבור הדברים מחלקים כמופת לחידושם; ר׳ או״מ, מאמר א׳, פ״א, והש׳ מאמרו של פרופ׳ צבי וולפסון, כרך סעדיה של PAAJR, 1943. ואני דנתי בענין זה בהרחבה בהערותי לפתיחת ר״ס לתורה.

[7] הפירוש שבידינו הוא, לפי הודעת קרקסאני עצמו, בפתיחתו, קיצור מפירוש ארוך.

[8] השאלה הזאת מובאת באו״ד מאמר ו׳, פ״ד, בשם אדם אחד סתם (וגדת בעץ אלנאס יקול).

[9] על טענה זו של חיוי משיב רס״ג בתשובותיו, עמ׳ 46.

[10] בכל מקום שרס״ג מביא מ״שאלות״ חיוי, בפירושו לתורה, הוא מביא אותן בשמם של כופרים, סתם.

אלאנסאן אלצעיף ואלתלאף אגזאיה פאנה אן כאן דהב פיה אלי תעגיז אלבארי גל ועז ואנה לם יקדר אן יכלק שיא אגזאוה מתסאויא מנתטמה צאפיה: פהדה אלסמא ואלכואכב קד כלקהא והי מתסאויה ואלאגזה מסתקימה ליס פיהא לחם ולא עטם ולא גלד פקד זאל אלתעגיז מן הדה אלגהה. ואן כאן דהב אלי אנה קד כאן יגב אן יכלק אלאנסאן מתלהא פאן כאן יגב אן לא יכלק אנסאן בתה ואנמא כאן יגב אן יכלק בדלה כואכב אד כאן אלאנסאן הו הדא אלמערוף דון גירה. אלתאניה אנכאר אלתאליף ואלאוצאל פאנה לו לם יכן מולף לם יכן פיה אתאר אלדלאלה עלי אלצאנע: ואלתאלת מטאלבתה באן תכון אלטבאיע מתפקה לא מכאלפה פליקול לנא אין ממכנה (?) הדה אלטבאיע פאנה לא יקדר עלי גואב פיבין טלמה ויחצל עלי אנה [טלב] הלא כאנת אכלאט אלנאס לאשי: והדא כקול קאיל לו כאנת אלנאר גיר מחרקה ומא שבה דלך: והדא מא ליס פי אלחכמה בל מא ליס הו שי: אלד׳ אתבתה ללאכלאק אלסייה וליס ואחד מנהא אלא ופיה גאיה אלחכמה ואלמנפעה עלי מא שרחנא פי אצל הדא אלמכתצר. וגמלה אלקול פי דלך באנה אנמא תציר בעצהא שר אדא וצעהא אלאנסאן באכתיארה פי גיר מוצעהא: אלה׳ קו׳ לם לא תרך נפסה עאריה מן אלבדן פאלגואב פי דלך דאכל פי אלגואב ען אלמסלה אלתאלתה אד כאן אלאנסאן הו אלגסם מע אלנפס מגתמעין. ולו לם יגעל אלנפס פי אלגסד לם יכן להא פעל ולם תכן מחמודה ולא מדמומה ולא תסתחק אלתואב ולא אלעקאב פכאן כלקהא באטל לא מעני לה והדא יפסד אצל אלסואל. וקד וצל דלך במסלה אכרי והו אן קאל כיף יכון מן אלעדל אן יגעל פי עמק בדן אלאנסאן נגאסה מתל אלעדרה ואלמני ויומר באלגסל מן כארג והדא פי קלבה אד כאן ליס פי באטן אלאנסאן ולא פי פלאדה נגאסה מן גהה אלמעקול ואנמא הדה אשיא אתת בהא אלשריעה אוגבת אלתנגס בהא ענד אלכרוג ככרוג אלעדרה אלמני אלחיץ ומא שבה ולו כאנת נגסה פלודה והי פי אלבאטן קבל אלכרוג לאמר באלגסל מנהא קבל כרוגהא״.

ובעברית:

״ואלה הן חמש השאלות ששאל חיוי בנוגע לבריאת האדם: מפני מה יש בבריה החלשה הזאת תרכובת של בשר ועצמות ועור, וכדומה, והוא כדבר מחובר שהנגר חיבר את חלקי ובמסמרים? ומפני מה יש באדם מארבעת הטבעים הנוגדים זה את זה, ולא נברא מחלקים תואמים זה את זה? ומפני מה נברא בתכונות רעות וגרועות, ומדוע לא השאיר את נפשו על מצבה, מעורטלת מגוף וחפשית מפגעים? התשובה על הדופי שהוא מטיל בבריאת האדם, ובשוני שבחלקיו היא: אם הוא רוצה להוכיח בזה את חוסר יכלתו של אל־ים לברוא דבר מאוזן ומסודר וזך, הרי השמים והכוכבים מאוזנים וחלקיהם תואמים זה את זה, ובלא בשר ועצמות ועור, ובזה טענתו מוכחשת, מצד זה. ואם טענתו היא שהיה צריך לברוא את האדם כמותם, הריהוא כאילו טוען שבמקום לברוא

תשע פעמים פקודיהם נספרו". והלא נשבע אל־ים שזרע ישראל לא יספר, והם נמנו פעמים רבות. וזאת היא, לדעתו, סתירה. אמר המשיב: טענתו היתה טענה אלמלי הראה לנו שכל ישראל נמנו. אך מאחר שהזכיר רק את מקצתם, הרי שלא נמנו בשלמותם. בוא וראה, אמר ראשונה: (שמות י"ב, ל"ז) כשש מאות אלף רגלי וגו', אבל הטף והנשים רק אל־ים ידע את מספרם. וכן כשמנאם במדבר סיני אמר (במ' א', ג') במספר שמות כל זכר וגו'; ספר את הראויים למלחמה בלבד, והטף והנשים לא ידע מספרם זולת אל־ים. וכן כשמנאם בערבות מואב, אף במקום הזה הזכיר את מספר קצתם. ומעולם לא הזכיר שנמנו כלם. ומניין לו לחיוי הרשע שכלם נמנו — ואפילו פעם אחת, ובפרט תשע פעמים. גם שכח הכסיל שאל־ים המשיל אותם בכוכבים ובעפר הארץ, וההבטחה נתקיימה בימי משה, ככ' (דב' א', י') ה' אלהיכם הרבה אתכם וגו'. ועל ידי בלעם אמר (במ' כ"ב, כ') מי מנה עפר יעקב וגו'. ועל שבעתיד אמר (הושע ב', א') והיה מספר בני ישראל כחול הים וגו'. ואיך לא קרא חיוי הרשע את אשר אמר שלמה (מלכים ג', ח') ועבדך בתוך עמך אשר בחרת וגו'. ובמקום אחר (דה"ב א', ט') כי אתה המלכתני על עם רב וגו'. והרי ביררנו שישראל לא נמנו כלם. ומשוגת חיוי ושקרו גלויים. וטענתו דברי בדות בלא כל יסוד. ולא באתי להכחיש את דבריו אלא כדי שידעו האנשים שכל"...

התשובה הניתנת כאן לטענת חיוי היא למעשה הרחבת דברים ממה שאמר ר' סעדיה (שם עמ' 62): "ואם כמה פעמים היו קצותם נחשבים, אבל כלם לא נספרו משלם ולא נכתבים".

שתי הציטטות העבריות מחיוי בקטעים הערביים, נותנות עדות נאמנה שחיוי כתב את דבריו בעברית, ובחרוזים.

ב. שאלות חיוויות נוספות:

ממאתים השאלות שלו נודע לנו עד עכשו רק כשליש. ועדיין אנו רחוקים מידיעה מובהקת באותה הדמות, שהיא מוזרה כל כך במסגרת היהדות ההיסטורית, אבל משמשת מעין אבטיפוס מהתעיות־תהיות שהתהלכו בחוגים ידועים של המוסלמים, ושל היהודים, בתקופה ההיא.

אני רואה איפוא לנכון לפרסם כאן כמה שאלות נוספות שמצאתי בשם חיוי במקורות שבכתבי יד, ואת התשובות עליהן.

בפירוש של יעקב אלקרקסאני לבראשית נאמר:

"והדה כמס מסאיל לחיוה פי אלטעז עלי כלק אלאנסאן. קאל לם כאן בהדא אלכלק אלצעיף אלתרכיב מן לחם ועטם וגלד ומא שבה דלך אלמולפה אוצאלה כמא יולף אלנגאר באלמסאמיר. ולמא כאן מן ארבע טבאע מתצאדה והלא כלקת מתפקה ולם כאן באכלאק פיה שרירה והלא תרכת נפסה עלי חאלהא עאריה מן אלבדן ואריחת מן אעאדיהא אלגואב אמא אחתקארה לכלק

אמנם אין שמו של חיוי מפורש כאן, אבל מתשובות רס״ג עליו אנו יודעים שהוא הוא שייחס לאל־ים פחד וחרדה מפני אדם. שכן אמר הג׳ (שם, עמ׳ 38): ״כתבת כי נזהר היוצר מן הנוצר... כי יוצר הכל גבורת ידו לא תקצר, לא ייראּ ולא יגור מפני אדם הנעצר״. אף ניתן לשער שהתואר ״הארוכה״ שבציטטה לא בא אלא לשם החרוזה.

ברם, מכריעה עוד יותר היא הפיסקה, שמצא תלמידי החשוב מר משה סוקולוב בקטע גניזה מפירוש אלמוני לפר׳ וישלח. והרי הפרק מהקטע השייך לענין:

״וקולה אשר לא יספר מרוב עלם הדא יעקב מן וגהין. ואחד מן קולה והיה זרעך כעפר הארץ אנמא מתלה בשי לא ימכן עדדה מן כתרתה. ואיצא הכדי ועד אברהם פקאל לה ושמתי את זרעך כעפר הארץ אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ גם זרעך ימנה. וקד טען חיוי אלרשע וקאל: ״שבועה כרת יי כי לא ימנו ולא יספרו, והלא תשע פעמים פקודיהם נספרו״. קאל אלמגיב אנמא כאן יכון הדא טען לו אוראנא אן ישראל אעדו כלהם ואמא אדא דכר עדד אלבעץ פקד דל אן ישראל לם יעדו באלכמאל. ואנטר אולא קאל כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף. פאלאטפאל ואלנסי לא יעלם עדדהם אלא אללה. וכדאך עדדהם פי מדבר סיני קאל במספר שמות כל זכר מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל תפקדו אתם. פאנמא מן יצלח יחארב מן אלדכור. ואמא אל... ואלאטפאל ואלנסי פהם שי לא יעלם עדדה אלא אללה. וכדאך עדדהם פי ע[רבות מואב] ופי דלך אלמוצע דכר עדדהם ולם ידכר אלבתה אן אעדו כלהם ומן אין לחיוי אלרשע אן ישראל אעדו כלהם כרה ואחדה פכיף תסעה. ונסי אלגאהל אן אללה מתלהם אנהם יכונו פי אלכתרה מתל אלכואכב ומתל אלתראב. וקד צח הדא אלועד כ״ק משה ייי אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב. וקאל אללה עלי יד בלעם מי מנה עפר יעקב ומס׳ את רבע ישראל. וקאל פי מא יאתי והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר. וכיף לם יקרא חיוי אלרשע אלדי קאל שלמה ועבדך בתוך עמך אשר בחרת עם רב אשר לא ימנה ולא יספר מרב. וקאל פי מוצע אכר כי אתה המלכתני על עם רב כעפר הארץ. ואד קד אוצחנא אן ישראל לם יעדו כלהם פקד באן כטא חיוי וכדבה וצאר טענה הו טען עלי נפסה אד הו קול תכרסה ולא אצל לה וטען עליה. ואנמא אנכרת עליה חתי יעלם אלנאס אן כל״...

ובעברית:

ואמר אשר לא יספר (בר׳ ל״ב, י״ב) כי יעקב ידע זאת משני פנים. א) ממה שנאמר לו (כ״ח, י״ד) והיה זרעך כעפר הארץ. הלא המשילו בדבר שלא ימנה מרב. ב) ממה שהבטיח ה׳ לאברהם (י״ג, ט״ז) ושמתי את זרעך כעפר הארץ וגו׳. וחיוי הרשע טען ואמר: ״שבועה כרת יי כי לא ימנו ולא יספרו, והלא

ציונים ומלואים ל"שאלות" של חיוי הבלכי

מאת משה צוקר

בעית לשון ספרו של חיוי העסיקה את החוקרים זה מאז. ר"י דודזון [1] ורש"א פוזננסקי [2] שיערו שכתב הפלסתר של חיוי נגד אל־ים [3] ונגד ספרי הנבואה נתחבר בערבית. לעומת זאת סוברים ש. ברון [4] וח. רבין [5] שהשתמש בעברית מחורזת, ומשום כך כתב ר' סעדיה את תשובתו עליו בצורה ספרותית זו. והנה נקלעו לידי שתי ציטטות מדברי חיוי — במקורן ובצורתן — ובהן הפתרון הסופי לבעיה.

בפירושו של יפת בן עלי לבראשית ב:ח איתא:

"וקאל מתהלך בגן עדן פדל עלי אן אלצות נזל אלי אלגנאן מתסאיר פיה ליכון אחול ואעטם. ומן קולה את קול ה' אל־ים מתהלך בגן עלמנא אן ליס הו כבוד. פכיף אמכן אלטאען יכדב ויקול "חרד וירד לבקשם בגן הארוכה": אמר מתהלך בגן, להורות שהקול הוא שירד לגן והתהלך בו למען היותו יותר חזק וגדול. ומשאמר קול ה' מתהלך ידענו שזה לא הכבוד. ואיך יכול הטוען לשקר ולאמר: "חרד וירד לבקשם בגן הארוכה".

[1] Saadia's Polemic against Hivi, עמ' 21.

[2] בהצפירה, שנת 1916, עמ' 11.

[3] הכופר מכרסאן הפנה את טענותיו כלפי אל־ים, כפי שהוא מתגלה בבריאה ובהיסטוריה, ולא רק נגד מושג האל המקראי, כציון שבמאמר עליו, באינציקלופדיה יודאיקה החדשה. ומן הדין להעיר שגם קוים אחרים על דעותיו של חיוי, במאמר ההוא, אינם נכונים. בכל החומר שלפנינו אין שום רמז לכך שחיוי הצביע על אי־יציבות בדעתו וברצונו של אל־ים. גם אין בחומר שום רמז לבקורת האינוש שבמקרא, מצד חיוי. וכבר ציינתי את זה – בלויית באורים והוכחות – ב"על תרגום רס"ג", עמ' 29 הע' 60. ואוסיף כאן שדברי רס"ג (דודזון, עמ' 48): "שקר אמרת כי ראה כי לא טוב עשה, ופתרון וינחם כמתנחם להרגך" וכו', אינם תשובה על טענת נוחם, כי אם על טענה שהבורא עצמו ראה את המגרעות שבמעשיו. בדרך כלל חסרה במאמר ההוא כל פרספקטיבה היסטורית כי לא נאמר בו דבר על השתייכותו של חיוי לתנועה הנהיליסטית, שהתקיימה בתקופה ההיא, בין המוסלמים, ואף בין היהודים.

[4] Social Religious History כרך ו', עמ' 299.

[5] תולדות הלשון, מפעל השכפול, עמ' 53.

PROCEEDINGS

OF THE

AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH

HEBREW SECTION

TORONTO PUBLIC LIBRARY

Toronto Jewish Public Library

THIS BOOK MAY BE KEPT

21 DAYS

and may be renewed once, if no application has been registered for it.

A fine of 4 cents a day is charged, if the book is kept after the last date stamped below. No book will be issued while a fine remains unpaid.

AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH

PROCEEDINGS--Vol. XL

Ref-Mag-American #11003

Ref.-Mag.-Amer. 11003